PENSAMIENTO

revista de investigación e información filosófica

núms. 97-98-99 • vol. 25
enero-septiembre 1969
madrid

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID
BIBLIOTECA

homenaje m. alonso • un texto de alfarabi; versión inédita de m. alonso • asín palacios y el islam • ibn jaldún y el profetismo • dos tratados de sigistani • averroes jurista • avicena y la inmortalidad • el "timeo" platónico en los ss. XI y XII • más sobre enrique de gante - tomás de aquino - pedro hispano

PENSAMIENTO

VOLUMEN VIGESIMO QUINTO

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

DIRECTOR: *Luis Martínez Gómez.*

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*Jaime Echarri* (Loyola).—*Teodoro de Andrés* (Comillas, Santander).—*Eusebio Colomer* (San Cugat del Vallés, Barcelona).—*Luis Martínez Gómez* (Alcalá de Henares).

REDACCIÓN.—Secretario: *L. Salcedo.* Libros para recensión, revistas de canje, etc. Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

PROPIETARIO.—Casa de Escritores, S. J. Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1969:

España	210 ptas.
Extranjero	5,10 dóls.
Número suelto	60 ptas.
Número atrasado	65 ptas.

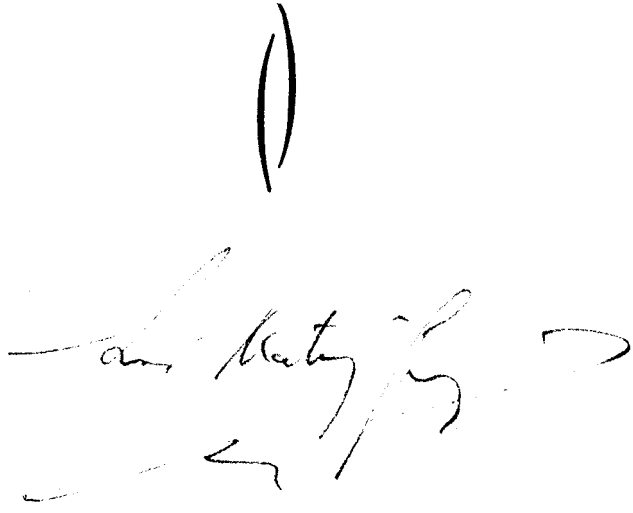
ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad: Ediciones FAX. Calle de Zurbano, 80.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

SUCS. DE RIVADENEYRA, S. A.—P.º ONÉSIMO REDONDO, 26.—MADRID-8

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ENERO - SEPTIEMBRE

NUMS. 97-98-99 1 9 6 9 VOL. 25

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Nota Bio-Bibliográfica, por *Salvador Gómez Nogales, S. I.* ... 5
Concordia entre el Divino Platón y el Sabio Aristóteles, por *Al -Fārābī* (Traducción, prólogo y notas probativas, por *Manuel Alonso y Alonso)* 21
Originalidad y significación de los "Studia Linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV, por *Angel Cortabarría, O. P.* 71
La concepción del profetismo de Ibn Jaldūn y la comprensión del sentido del Islam. por *Miguel Cruz Hernández* 93
Some presuppositions in Henry of Ghent, por *F. A. Cunningham, S. J.* 103
Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam, por *Miguel de Epalza* 145
The study of the Timaeus' in the eleventh and twelfth centuries, por *Margaret Gibson* 183
Averroes, el Jurista, por *Abdellah Guennun* 195
Le traité inédit de Sigistānī sur la perfection humaine, por *M. Kügel-Türker* 207
Significatio y suppositio en Pedro Hispano, por *L. M. de Rijk.* 225
Contribución a un análisis de la terminología matemático-astronómica de Abū Naṣr Mansur B ʿAlī ʿIráq, por *Julio Sansó Moya* 235
Le problème de l'existence de Dieu dans les questions disputées "de potentia Dei", por *Fernand Van Steenberghen* 249
Un traité sur les principes des êtres attribué à Abū Sulaymān Al-Sigistānī, por *G. Troupeau* 259
L'immortalité de l'âme dans le "de anima" d'Avicenne. Une synthèse de l'aristotélisme et du néoplatonisme, por *G. Verbeke.* 271
Un egiptólogo español del siglo XII, por *Juan Vernet* 291

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.

a) Recensiones 295
Tuhendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.—*Siegfried, H.:* Wahrheit und Metaphysik bei Suárez.—*Von Balthasar, H. U.:* Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik.—*Guilead, R.:* Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger.

b) Reseñas:
Von Balthasar, H. U.: Spiritus Creator.—*Landolt, E.:* Gelassenheit di Martin Heidegger.—*Guerra, L. F.:* La filosofia de la naturaleza en Teilhard de Chardin.—*Colombo, A.:* Sulla fenomelogia e la rivelazione delle cose.—*Bagolini, L.:* Visioni della giustizia e senso comune.—*Maire, G.:* Platon. Sa vie, son oeuvre avec une exposé de sa philosophie.—*Diez Alegría., J. M.:* Actitudes cristianas ante los problemas sociales.—*Muralt, A. von:* Die Einheit der heutigen Philosophie.—*Spiniza:* Philosophie et politique.—*Gardiner, P.:* The nature of historical explanation.

II. REVISTAS:
a) Elenco filosófico 310
b) Extractos de articulos 326

CRÓNICA 339
LIBROS RECIBIDOS 345

NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA

Al anunciar en las «noticias» de la provincia jesuítica de León el año 1965 un avance de la bibliografía del P. Alonso, escribía el P. D. Mayor lo siguiente: «Es para Comillas un deber de conciencia el colaborar a la necrología del P. Manuel Alonso (q. e. p. d.), que en sus libros se firmaba Profesor de nuestra Universidad, que fue *in primis* benemérito de nuestra biblioteca, para la que (según le oí repetidas veces) iba adquiriendo una buena colección de libros de cultura árabe».

No deja de ser providencial el que este volumen lo publique PENSAMIENTO precisamente en el momento en que al haber sido incorporado como profesor de la Universidad de Comillas en Madrid, mi pequeña aportación de este volumen pueda realmente ser considerado como el homenaje póstumo de la Universidad a un profesor de la misma, que durante muchos años no tuvo otra ilusión más que la de engrandecer su nombre con sus lecturas, con sus investigaciones y con la ayuda a la biblioteca.

Son muchos los vínculos que me unen al P. Alonso. Los más externos: el haber comenzado mi carrera eclesiástica en el mismo Seminario que él (el de Astorga) y el de ser ahora su sustituto en la Escuela de Estudios Arabes, en la que él terminó su vida y su carrera de investigador. Lo más íntimo: el haber sido durante varios años testigo y confidente de sus aspiraciones científicas y de su vida religiosa y sacerdotal.

Voy a dar en primer lugar una breve semblanza de su vida como hombre y como investigador. Al final procuraremos ofrecer una bibliografía lo más completa posible de sus publicaciones y de sus trabajos inéditos.

El día 19 de Enero de 1893 nacía el P. Manuel Alonso en un pueblecito de la provincia de León llamado Valdeviejas. A los diez años ingresó en el seminario de Astorga, donde obtuvo muy buenas notas, y en el que se inició su afición innata al estudio. A los dieciséis años ingresó en la Compañía de Jesús en el colegio de Carrión de los Condes (Palencia). Su nombre figura en los registros de la Orden el 7 de septiembre

de 1909. Al finalizar su noviviado en 1911, prosigue sus estudios en Carrión, cursando allí otros dos años de Humanidades. En el otoño de 1913 se traslada a Burgos, donde cursa sus estudios de Retórica durante otro bienio. Al finalizar este período de su vida se traslada a la Facultad de Oña (Burgos) para hacer allí sus estudios de filosofía. El año 1918 toma un nuevo rumbo su vida. El verano de ese mismo año atraviesa el Atlántico para dirigirse al colegio de Cienfuegos de Cuba. Allí ejerce su oficio de Inspector y Profesor de los alumnos de preparatoria durante tres años. En 1921 vuelve a España a su querido colegio de Carrión para desempeñar allí el papel de profesor de Humanidades. Fueron diez los alumnos que asistieron a sus clases. Cuatro de ellos murieron antes que su maestro. Durante toda su vida el P. Alonso guardará un gratísimo recuerdo de este curso tan reducido, y a su vez sus alumnos le mirarán siempre con gran cariño. Además de un estudio serio e intenso, que fue la característica de toda su vida, fue nombrado Ayudante del Bibliotecario. En este curso se puede decir que fue en el que cuajó su vocación científica.

Terminado su magisterio vuelve de nuevo a Oña, donde cursa sus estudios de Teología durante cuatro años. Al finalizar el tercero se ordena de sacerdote el 29 de julio de 1925. Sin duda ninguna ante la ilusión de su sacerdocio se origina su afición por el tema del Sacrificio Eucarístico, que muy pronto se manifestará en la publicación de algunos de sus estudios.

Terminada su Teología se traslada a Salamanca para hacer allí el año de Pastoral con que culmina la carrera del jesuíta. Al año siguiente se traslada a París y a Roma para completar sus estudios. En la Ciudad Eterna pasa el curso 1927-28 en la antigua casa de la Curia (San Nicolás de Tolentino 8). En esta casa el día 2 de febbrero de 1928 se incorpora definitivamente a la Orden con su Profesión Religiosa de cuatro votos solemnes. Al finalizar sus estudios en Roma, comienza su enseñanza de la Teología en el Pontificio Colegio Leoniano de Anagli el año 1939. Este año se abre su carrera de escritor al publicar su primer libro «El Sacrificio Eucarístico de la Ultima Cena del Señor según el Concilio Tridentino». Siendo él teólogo en Oña había estudiado la obra del P. De La Taille «Mysterium Fidei» que se acababa de publicar por aquellos días. No estaba él de acuerdo con la teoría defendida en este libro sobre la Eucaristía, y concibió la idea de refutarla con el libro que acabamos de mencionar.

De Anagli marchó a Comillas para ser allí profesor de Teología Fundamental. En dicha Universidad Ponfificia enseña «de Vera Reli-

gione», y se hace además cargo de la biblioteca de la Universidad. Esto le sirvió para facilitar su verdadera afición de investigador, interesándose eficazmente por completar los fondos antiguos y adquirir colecciones y obras importantes. Entre sus apuntes particulares se encuentran bastantes notas relativas a estas sus clases de Teología.

Al disolverse la Compañía de Jesús en España con el advenimiento de la República, en febrero de 1932 el P. Alonso fue como profesor al teologado de Entre-os-Rios en Portugal. Pero en agosto de 1933 vuelve de nuevo a la Universidad de Comillas, ya que ésta sigue abierta a los alumnos por su carácter pontificio, respetado por la República. Aquí le cogió la guerra en julio de 1936. Junto con los demás moradores de la Universidad fue detenido el 12 de Agosto de ese mismo año. Por fortuna suya no fue llevado al barco-prisión ni al penal del Dueso, al que sucesivamente fueron conducidos sus compañeros de Orden. Después de haber vivido unos meses en Santander, se traslada a Algorta, donde permaneció hasta que fue liberada esta población. En agosto de 1937 los rojos abandonan Comillas, y el P. Alonso se traslada allí entregándose febrilmente a la recuperación de la biblioteca. Por iniciativa de un maestro habían sido reunidos en el palacio del Conde de Torreanaz los libros requisados en toda la provincia, con la idea de formar una gran biblioteca en su pueblo. El P. Alonso fué autorizado para reunir los pertenecientes a la Universidad, aún antes de que se hiciese la división oficial de los libros incautados por los rojos, y que permanecían en depósito sellado en Torreanaz.

De estos años de inactividad forzosa en la cátedra data su estudio del árabe. Es curioso advertir que el P. Alonso aprendió por sí mismo sin maestro las lenguas vivas europeas, estudiándolas con el ingente trabajo de las lenguas muertas. Por eso no le costó gran cosa el aprender una más a sus cuarenta años: el árabe. El estudio de esta lengua le atraía especialmente para descubrir el influjo de los autores árabes en la Escolástica medieval. Esto le iba a permitir realizar lo que fue siempre la verdadera vocación de su vida. Podemos decir que el P. Alonso más que para profesor había nacido para investigador. Por eso no es extraño que el curso 1937-38 no figure ya como Profesor de Fundamental. Unicamente da en Comillas un curso especial de cuestiones islámicas. Y así también los siguientes años da cursos especiales sobre Teología Medieval, pasando algunas temporadas en Madrid en la residencia de la Plaza de Santa Bárbara.

Cuando la gente quiso darse cuenta de que conocía el árabe, era ya un especialista. Y así en 1942 figura ya como colaborador de la Es-

cuela de Estudios Arabes de Madrid. Desde esta fecha su firma figura con una regularidad sorprendente en la revista Al-Andalus. En 1943 traslada definitivamente su residencia a Madrid. Al principio vive en la Casa de Escritores (Pablo Aranda 3) hasta el año 1949. Dicha residencia se encontraba bastante lejos de la Escuela de Estudios Arabes. Esto es para él una buena ocasión de hacer ejercicio físico, ya que con frecuencia hace el trayecto a pie. Por otra parte el vivir en esta Casa de Escritores le proporciona también la oportunidad de manejar la biblioteca de Razón y Fe, la única que se había salvado después de la República en Madrid, si bien para su especialidad no era mucho lo que podía suministrarle. Se puede decir que éste fue el gran tormento de su vida científica, del que le oí quejarse más de una vez: el de no disponer de una buena biblioteca, en la que poder vaciar sus consultas. Su ideal hubiese sido el trabajar en alguna de las grandes bibliotecas del extranjero, tales como las de París, Londres y alguna norteamericana.

Durante todos estos años ejerce infatigablemente su función de escritor. Con frecuencia ni siquiera sale de Madrid durante los veranos. Para ello le movía el que las imprentas suelen estar menos ocupadas durante el verano, que él aprovechaba para la impresión de sus libros. Todo el descanso que a veces se permitía era llevar por las mañanas su paquete de pruebas al parque del Retiro. Podía permitirse estos lujos, porque Dios le había dotado con una salud a toda prueba. Pero es precisamente por entonces cuando contrae la enfermedad del tifus. Para curarse de ella es trasladado a la enfermería del Colegio de PP. Jesuítas de Chamartín. Allí fué donde lo conocí yo por primera vez. A todos nos impresionó tanto su paciencia durante su larga enfermedad (hay que tener en cuenta que entonces no se usaba la cloromicetina), como sobre todo su laboriosidad en cuanto la enfermedad le permitió un poco más de desahogo.

El año 1949 tiene lugar un acontecimiento que le va a hacer sufrir bastante durante el resto de su vida. La casa de Pablo Aranda resultaba insuficiente para los padres destinados a las obras que en ella radicaban. A los que no pertenecían a dichas obras se les comunicó la noticia de que debían abandonar sus cuartos. Este abandono de la Casa de Escritores suponía para el P. Alonso el no encontrar otra vivienda en las casas de los Jesuítas de Madrid. Tuvo que abandonar la capital para trasladarse a su provincia religiosa. Se le prometió que la cosa era provisional mientras se habilitaba una nueva casa. Pero por dificultades e imprevisiones esta situación tan embarazosa se pro-

longó más de un año. Y el P. Alonso tuvo que estar separado de su Escuela de Estudios Arabes, sin medio ninguno de trabajo para sus investigaciones. Ante tan gran adversidad no pronunció nunca la más mínima queja.

Ante la sorpresa de D. Emilio García Gómez, Director de la Escuela de Estudios Arabes, de que el P. Alonso fuese preterido de esa manera, los superiores trataron de acortar lo más posible esta situación. El año 1950, cuando fué abierto el piso de Guzmán el Bueno 132, el P. Alonso fué llamado para vivir allí. Dos años vino a durar esta residencia eventual. Cuando se abrió la nueva casa de Maldonado 1 y al ampliarse la Casa de Escritores, el P. Alonso no volvió a ésta última, sino que le dejaron sitio en uno de los puestos que habían dejado libres los PP. que se habían trasladado a las otras casas en la residencia de la calle de Almagro 6. Diez años vivió aquí completamente dedicado a sus estudios árabes y haciendo de P. Espiritual de la Casa.

En los últimos años su salud se resintió bastante. Le tuvieron que operar de cataratas y de próstata. A consecuencia de esta última operación le quedó una infección, que no pudo extinguirse nunca. Esto redujo notablemente sus energías y le causó no pocas molestias. Pero siempre se le veía del mismo temple y con una entereza que llamó la atención de cuantos le trataron.

El curso de 1963-64 una nueva prueba vino a enturbiar su existencia. Su residencia de Almagro tuvo que ser derribada para construir la nueva casa de huéspedes. El derribo total de la vivienda no le permitió ni siquiera el respiro de dejarlo todo almacenado en la misma casa. A pesar de su estado de salud tan deficitario, tuvo que empaquetar todos sus libros y trasladarse al colegio de Areneros, que le ofreció una amable hospitalidad. Su salud se empeoró notablemente y tuvo que ser trasladado de nuevo a Salamanca. Aquí tuvo la suerte de ser atendido por un médico que le entendió admirablemente y que consiguió alargarle la vida durante algún año más. En cuanto se encontró con nuevos ánimos, regresó a Madrid con la esperanza de poder seguir trabajando en la Escuela de Estudios Arabes. Pero su mejoría fue bien pasajera. Volvió a reproducirse de nuevo la herida que le había quedado como consecuencia de su operación de próstata. La mejoría que le había procurado el médico de Salamanca, le decidió a volverse de nuevo a aquella ciudad donde le sorprendió la muerte el día 5 de Enero de 1965.

Murió escondido como había vivido toda su vida. Apenas si nadie se enteró de su muerte, y a medida que la noticia ha ido cundiendo en

los ambientes internacionales, el sentimiento ha sido muy grande, pues todos apreciaban su valiosa labor científica.

Uno de los padres que más le trataron, el P. Rafael M. de Hornedo, cierra su necrología con estas palabras: «El P. Manuel Alonso, observante religioso, hombre piadoso y sencillo, de escaso trato social, vivió entregado a su trabajo científico, procurando siempre, con ejemplar austeridad, el máximo rendimiento con el mínimo de gasto. Alejado por completo —en ocasiones con exceso— de cuanto fuese ajeno a sus estudios, no perdonó fatigas en su tenaz e inteligente labor de investigador, llevada con la máxima exactitud y honradez, en bibliotecas y archivos nacionales y extranjeros. Las naturales deficiencias del autodidactismo procuró suplirlas con autorizados asesoramientos, dejando así una amplia obra, sólida y valiosa, en un sector apenas cultivado entre nosotros, que le ha merecido un positivo prestigio científico, en particular fuera de España, donde son más los interesados por estos estudios de la Escolástica Medieval en su relación con la cultura árabe».

Siempre me dió la impresión de un hombre espiritualmente maduro. Los vaivenes de la vida no parecían penetrar muy hondo en la coraza de sus criterios sobrenaturales. Entre sus papeles he encontrado algunos datos que nos reflejan más o menos las características de su espiritualidad. Ante todo una fotografía de San Juan Berchmans nos indica ya el ideal espiritual de su vida. Una observancia rigurosa de sus reglas y una fidelidad a toda prueba a sus ideales religiosos podemos decir que son la nota dominante de su vida. Entre esos papeles se encuentra también una hoja suelta que parece pertenecer a la vida del P. Doyle. Es un manuscrito de su puño y letra en el que «yacen destrozados y ensangrentados los cuerpos de sus pobres muchachos...» y unas palabras de su capellán: «¡Pobres muchachos míos! tendidos yacen en el campo de batalla, unos en una pequeña sepultura abierta y bendecida por su capellán que los ama a todos como si fueran hijos suyos y otros rígidos y yertos, con los ojos desencajados y escondidos en el hoyo de un proyectil a donde se arrastraron a morir, mientras que quizás en alguna choza lejana espera alguna angustiada madre el paso de un conocido y la voz que no volverá ya a alegrar su oido». Y como comentario sobre el capellán y los soldados muertos las siguientes palabras cierran el pasaje: «Habiendo amado a sus pobres y valientes muchachos en este mundo y facilitándoles el paso para el otro, los amó hasta el fin. No los abandonó el día de aquella derrota sin deshonor, y así capellán y militar esperan juntos en la encrucijada de Frezenberg, en donde yacen sepultados, el día de la Gran Diana». Con esto vemos combinada en perfecta armonía

la faceta del observante San Juan Berchmans con la del valiente guerrero que ofrece su vida juntamente con sus muchachos».

Entre sus escritos se encuentra también un buen mapa de Jerusalén, que nos indica su afición por la persona de Jesucristo. Un gran espíritu de pobreza domina entre los apuntes que fue tomando durante toda su vida. Casi todos sus escritos están redactados en la segunda cara de papeles ya usados por primera vez. Hasta en las recetas de medicina se encuentran escritas sus notas, por ejemplo, en prospectos de optalidón. Un espíritu meticuloso y detallista es el que caracteriza tanto su vida espiritual como su método científico, del que enseguida vamos a decir una palabra. He encontrado entre sus apuntes una colección de sellos, que es un índice más de su espíritu de recoger cuanto valioso encuentra a su alrededor. Entre los papeles escritos a dos caras es curioso el encontrar en una de ellas la recolección de una serie de frases latinas que sugieren en su brevedad todo un mundo de ideas. He aquí algunas de ellas: «Infecit senum male formentata juventus
Et retinent firmam semine prima fidem».

«Carmina secessum scribentis et ocia querunt
Immodicus contra carpit utrumque labor».
«Consurgit Christus tumulo-Victor redit de varatro».
«Divitiis dives nemo, nec opes opulentum
Efficiunt. Intus semper avarus eget».
«Vitis ego vite. Mors mortis. Morsus averni.
Sic homini morior, ne moriatur homo».

Y entre otras máximas relativas a la pureza, al Angel de la Guarda, y a otros altos pensamientos, se encuentra ésta que resumía sin duda lo que para él significaba la Virgen:

«Cui brevis est mundus, humus, aer, pontus, olimpus
Est uterus vere Virginis aula capax
Quem nec inane capit nec terra nec unda nec ether
Concipit extesus virginitatis sinus».

En la otra cara de estos papeles se encuentran unos exámenes prácticos, que sin duda debían formar parte de algún libro, ya que encabezan dichas páginas los números del 319 al 321. Como encabezamiento de dichos exámenes prácticos la siguiente nota: «Dice el Directorio, 10, 8, que debe procurarse que el que hace ejercicios «quam maximam sui ipsius acquirat cognitionem, percurrendo tempus anteactum, et ocupatio-

nes vel officia», adquiera al mayor conocimiento posible de sí mismo repasando el tiempo pasado y sus ocupaciones y oficios. Sin duda te ayudará para lograrlo, el aprovechar algunos tiempos libres para hacer un examen particular de las principales acciones y del ejercicio de algunas virtudes más importantes. A este fin proponemos ocho breves exámenes prácticos: facilmente podrá cualquiera hacerse otros análogos sobre algunas otras prácticas o virtudes que juzgue más útiles para su aprovechamiento espiritual.»

Se trata de tres páginas en folio muy densas en las que se proponen para examen los temas más fundamentales de la vida espiritual: «Mi oración... Mis exámenes... Confesiones-Lecturas-Devociones... Observancia-Vocación... Los Santos Votos... La Caridad...» Y sobre cada uno de estos temas todo un cuestionario completo, que refleja la delicadeza de conciencia que siempre tuvo el P. Alonso en su vida interior. Es algo que siempre me llamó la atención su fidelidad a los Ejercicios Espirituales. Mis primeras visitas a la Escuela de Estudios Arabes las hice en el despacho que estaba asignado a sus estudios. Con frecuencia al entrar en aquella sala me lo encontraba haciendo su lectura espiritual en el P. Rodríguez.

Al final de sus días, cuando la enfermedad y sus operaciones le tenían postrado en su lecho, todos los que nos acercábamos a él pudimos apreciar su entereza de espíritu, y a través de sus conversaciones tan sobrenaturales se nos descubría el hombre de Dios, que con toda serenidad se enfrentaba ante las puertas de la Eternidad con una vida llena de merecimientos y aprovechada casi hasta el máximo con su laboriosidad de investigador.

No quiero cerrar esta nota biográfica sin decir una palabra nada más del método de su trabajo científico. No es nada difícil el tratarlo, ya que se conservan tres maletas llenas de sus apuntes y notas. Tenía un gran espíritu de conservación. Hasta los apuntes de Física, seguramente de cuando era estudiante, los guardaba cuidadosamente para echar mano de ellos en el momento oportuno. El primer instrumento de trabajo que vió él le era muy necesario para su investigación fué el conocimiento de todas aquellas lenguas que le iban a servir para desenvolverse en su campo de investigación. En la biblioteca que nos ha dejado de los libros manejados por él se encuentran obras en francés, inglés, alemán, italiano, árabe, latín y griego. Por cierto que en las notas griegas conservadas en sus escritos no deja de apreciarse una caligrafía preciosista y bien cuidada.

Entre sus papeles hay bastantes cuadernos, en los que él iba ano-

tando todos aquellos puntos de vista que le iban a servir después para sus publicaciones. Hay también infinitos papeles sueltos en los que se encuentran citas muy eruditas, que son las que después se observan en la paciente anotación de sus libros.

Los mismos artículos que había publicado ya, los encontramos con infinitas correcciones, en las que iba teniendo en cuenta las críticas que le dirigían, o los puntos de vista nuevos que se iba encontrando en sus lecturas. A esto se debe la segunda edición que hizo del volúmen de Pedro Hispano, y, por no poner más que un ejemplo, su artículo del *Liber de Causis* aparecido en Al-Andalus el año 1944, está entre sus manuscritos plagado de infinitas correcciones.

Era un verdadero ratón de biblioteca. Entre los papeles con notas hechas a mano por él mismo se encuentran no pocas fichas de la Biblioteca Nacional de Madrid, de la Real Academia de la Historia, de la Biblioteca Comunale de San Severino Marche, de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, por no citar más que unas cuantas.

Todas sus investigaciones, sobre todo en sus últimos años, se centraban alrededor del Islam. Entre sus manuscritos se conserva un programa sobre el islamismo, que debió ser el esquema de las lecciones dadas por él en la Universidad de Comillas. Sin ser una cosa de excesivo mérito, ya que se trataba de una obra de vulgarización para sus alumnos, se pueden apreciar en estas notas su afán por ambientar históricamente sus observaciones sobre el Islam. Creo que vale la pena reproducir aquí el comienzo de este curso suyo sobre el Islam, en el que nos da una idea de lo que sin duda se proponía él al adentrarse en el estudio de la religión musulmana:

«Como fin de estas clases podríamos proponernos tantos puntos de vista como son los puntos importantes que sobresalen en el Islamismo.

Como profesor del Tratado *De Religione,* desde luego salta a la vista la consideración religiosa del Islam. Por mucha importancia que queramos dar a la religión de los primitivos, por muchas enseñanzas religiosas que podamos sacar del induísmo, confucionismo, etc, ninguna religión fuera de la católica nos presentará un dogma tan definido, con una organización tan resistente, con tantos puntos de contacto con la religión verdadera.

Como historiadores e historiadores españoles, no se nos puede ocultar que el estudio del islamismo prepara al historiador para comprender ocho siglos de nuestra historia. El campo en esta orientación sería inmenso. Véase Codera, discurso de apertura de curso en la Universidad de Zaragoza.

Como teólogos debemos saber cómo en el Islam se concentró toda la sabiduría griega con la traducción al árabe y con el estudio de las obras principales de Aristóteles y Platón, quienes a su vez habían tenido por directiva las ideas órficas que entre los helenos aparecieron en el siglo VI antes de Jesucristo. La aplicación de estas ideas al cristianismo en el siglo II dio lugar al gnosticismo como lo notó... Amor Ruibal (Problemas V, n. 69). Entre los islamitas las doctrinas griegas tuvieron cultivadores tan constantes y asíduos que el conjunto de las obras de algunos de ellos forman tantos volúmenes como el de los grandes escolásticos. El Colegio de Traductores Toledanos bajo la protección del Señor Obispo Don Raimundo trasplantó al mundo europeo las principales semillas que produjo el islamismo. Esos frutos juntamente con la otra gran corriente que venía a través de la patrística, mezclada en buena parte de elementos parecidos a los que traía el islamismo, produjeron la abundante cosecha escolástica del siglo XIII.

Si el verdadero teólogo no puede menos de interesarse y aun entusiasmarse con el estudio de los grandes escolásticos, por necesidad han de interesarle también los similares con que aquellos maestros edificaron sus colosales monumentos. Si el verdadero teólogo no puede menos de entusiasmarse con el doctor angélico, también debe aceptar la remisión al *Commentator*, el examen de los *Parlatores* o de los *Loquentes in lege maurorum*, con lo que no se significa los doctores que escribieron entre los árabes, sino la secta que entre los mismos árabes se llamaba con ese nombre, es a saber, habla de los *motecalimes*.

Este aspecto del islamismo que es el que me movió a estudiarlo, es el que principalmente pretendo inculcar. De hecho tal vez no llegue en este cursillo a mostraros la anchura y longitud del campo que se abre al estudio teológico. Estamos muy lejos; es menester antes preparar el camino. Al menos en una última conferencia indicaré la orientación que debe seguirse en el estudio.»

BIBLIOGRAFIA

Voy a distinguir dos partes en esta bibliografía: la inédita y la publicada. En la inédita voy a consignar aquí todas aquellas obras que se encuentran entre sus manuscritos. Sólo pondré aquellas que o no se han publicado, o las considero dignas de consultarse por contener añadiduras que en su día habrían de tenerse en cuenta al compararlas con las obras ya publicadas.

I.—INÉDITOS.

Hay que distinguir dos grandes capítulos: los relativos a temas latinos y los que se refieren a autores árabes.

1.—*Temas latinos.*

ARISTOTELES: «De anima. Versio antiqua.»
«Incipit notitia super librum de sensu et sensato».
GUNDISALVO: «De Scientiis».
—: «De processione mundi».
—: «De ortu scientiarum».
—: «De immortalitate animae».
«Términos filosóficos en las obras y traducciones de Gundisalvo».
«Metaphysica Avendouth».
JUAN SEVILLANO: «Sus obras propias y sus traducciones».
«Speculum astronomiae. In quo de libris licitis et illicitis pertractatur».
ANONIMO: «De praedicabilibus.»
ADAN DE BUCKFIELD: «Liber de morte et vita». (Al final de este escrito aparece la siguiente nota escrita a lápiz por el mismo P. Alonso: «M. Martín Grabmann, después de recorrer el contenido del manuscrito madrileño 3314 dice: «Estos comentarios incluso el *De Anima* tienen todos un mismo autor, a quien yo no he podido determinar. Que Pedro Hispano, cuya gran obra *De Anima* ocupa la mayor parte del manuscrito, sea también autor de estos comentarios se puede tan sólo proponer como hipótesis provisional» [Mittel-alterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften Spanischer Bibliotheken. München, 1928, p. 65]. Hoy sabemos que el comentarista al *De Sensu et sensato* es Adan de Buckfield, como luego diré. Pero la *Expositio Libri De Anima* no es de Adan de Buckfield, sino de un autor, cuyas opiniones agradan a A. de Buckfield. Todos esos comentarios no son, pues, del mismo. Lo que sí se puede sospechar es que el comentarista aludido por A. de Buckfield en su comentario al *De sensu et sensato* es el mismo comentarista de la *Expositio Libri de Anima,* con quien A. de Buckfield no está del todo conforme, es decir, que en ambas obras hablan contra Pedro Hispano»).
«Alrededor de Pedro Hispano».

«Incipit Breviarium Hystoriae Catholicae Compilatum a Roderico Toletane Ecclesie Sacerdote». (Es una obra muy voluminosa escrita a máquina de más de un millar de páginas).

«Ocurrencias al leer a Marinsola».

«Summa Totius theologiae magistri Goffredi». (El mismo padre Alonso no acaba de decidirse por Godefroid de Poitiers. Por lo menos no es la firma estudiada por Hauréau o Glorieux).

PETRUS RAYMUNDUS DE INSULA quondam Ordinis Carmelitarum Generalis: «In quatuor Libros Sententiarum».

M. Fr. MENDOZA S. R. E. Presbyter Cardinalis (Biblioteca Nacional: Ms. 73 30): «De vera et naturali quadam cum Christio unitate quam per dignam Eukaristiae sumptionem fideles consequuntur».

«El sentido del racionalismo cristiano. La sierva de la teología. Significación histórica del tomismo».

ALFARABI: «Obras de...».

—: «Liber excitationis ad Viam felicitatis».

—: «De Intellectu».

—: «Maqālat šarīfat... fī agrāḍi al Ḥakīm fī Kulli maqālati min al-kitābi al-mansūm bi-l-hurūfī».

—: «Risālat fī ma yanbagī 'an yuqaddama qabla ta'allumi al-falsafa».

—: «Sobre lo que es verdadero y falso en los juicios de astronomía».

—: «Incipit liber de divisione philosophie in partes suas et parcium in partes suas secundum philosophos».

—: «Axiomas del político. (Quitāb al-Siyārāt al-Madaniyya: El libro de la política)».

—: «Sobre la esencia y existencia en Alfarabi».

ALGACEL: «Tahāfut».

AVICENA: «De coelo et mundo».

—: «Summa avicennae de convenientia et differentia subiectorum».

—: «Explicit liber secundus phisicorum Avicenne. Sequitur tertius... De caelo et mundo... et dicitur secundus naturalium». Título completo: «Explicit liber suficientiae phisicorum Avicenne. Translatus a magistro Johannes Gundisalvi de Burgis et Salomone de Arabico in latinum. Ad praeceptum Reverendissimi Patris ac Domni Domni Gusalvi Episcopi Burgensis que est civitas in Hispania. Sequitur ac incipit eiusdem Avicenne liber De Celo et mundo ab eodem magistro Johanne Gunsalvi de Brugis (sic) translatus et dicitur...»

—: «Pars tertia naturalium Avicenne que est De Generatione et Corruptione».

AVICENA: «Quartus naturalium eiusdem (Avicenne) qui est de actionibus et passionibus universalibus que fiunt ex qualitatibus elementalibus sive elementorum» «Explicit liber primus quarte partis naturalium qui est de act. et pass. qualitatum primarum. Sequitur eiusdem quarte liber secundus qui est de innovatione sensibilium qualitatum que proveniunt post quatuor primas qualitates». «Explicit pars quarta naturalium Avicenne que est de qualitatibus primis et de operationibus que consequuntur ex eis. Incipit quinta pars naturalium Avicenne que est de his que non habent animam ex mineralibus et altis inpressionibus».

—: «Explicit liber primus metheorum (sic) Avicenne. Sequitur secundus metheororum eiusdem...» «Explicit liber secundus metheororum et per consequens quinta pars naturalium Avicenne».

—: «La existencia y la esencia en Avicena».

—: «Los universales en Avicena».

AVERROES: «De intelectu».

—: «Cómo metodiza Averroes la concordia de la Fe con el entendimiento por medio de la interpretación alegórica (Tawil)».

II.—Obras publicadas.

ALONSO, M: «Diego García, Chancelier de Castille... 1. Vie.—2. Oeuvres». En: «Dictionnaire de Spiritualité».

—: «El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor según el Concilio Tridentino». Madrid, 1930, XXII-544 págs.

—: «El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según los Teólogos». Madrid (Extractos de Estudios Eclesiásticos: 11 (1932) 145-166; 223-268; 461-483; 12 (1933) 33-63; 177-198; 449-472).

—: «La sentencia de Maldonado sobre el sacerdocio de los Apóstoles», EE 12 (1933) 415-449.

—: «Averroes, observador de la naturaleza». Al-Andalus 5 (1940) 215-230.

—: «Bibliotecas medievales de los Arzobispos de Toledo». RayFe 123 (1941) 295-309.

—: «Alvaro de Toledo: Comentario al *De substantia orbis* de Averroes (Aristotelismo y Averroismo)». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Serie A, n. 2) 1941. Lo edita y anota el P. M. Alonso 04 págs.

—: «Una edición de Pedro Hispano poco conocida». RayFe 122 (1941) 157-370.

ALONSO, M.: «Diego García y su obra ascética *Planeta*». Rev. Esp. Teol. 2 (1942) 325-356.

—: «El Canciller Diego García de Campos y el cantar del Mio Cid». RayFe 126 (1942) 447-494.

—: «El ta'wil y la hermenéutica sacra de Averroes». Al-Andalus 7 (1942) 127-151.

—: ALONSO DE CARTAGENA: «Defensorium unitatis christianae». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Arias Montano», Escuela de Estudios Hebraicos). Lo edita el P. M. Alonso 1943, 386 págs.

—: DIEGO GARCIA, natural de Campos: «Planeta». (Obra ascética del s. XIII). Madrid, C. S. I. C. (Instituto Teológico «Francisco Suárez». Serie D, n. 1) 1943, 500 págs. Lo edita y anota el P. M. Alonso.

—: «La cronología en las obras de Averroes (Obras de su primera época de escritor). 1892-1942». Universidad Pontificia de Comillas (Santander). Miscelánea Comillas 1 (1943) 441-460.

—: «Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano». Al-Andalus 8 (1943) 155-188.

—: PEDRO HISPANO: «Scientia libri *De anima*». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Luis Vives de Filosofía», Serie A, n. 1) 1941, 569 págs. Lo publica y anota el P. M. Alonso.

—: «Scientia Libri *De Anima*». Barcelona, 1961, XLVII-503 págs.

—: t. II: «Comentario al *De Anima* de Aristóteles». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Serie A, n. 3) 1944, 784 págs. Ed., intr. y notas del P. M. Alonso.

—: t. III: «Expositio libri *De Anima*. De morte et vita et De Causis longituginis et brevitatis vitae. Liber Naturalis de rebus principalibus». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Serie A, n. 4) 1952, 508 págs. Ed., intr. y notas del P. M. Alonso.

—: «Expositio librorum Beati Dionysii». (Exposição sobre os livros do Beato Dionisio Areopagita). Lisboa, Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudios de Psicología e de Historia da Filosofía anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1957.

—: «El *Liber de causis*». Al-Andalus 9 (1944) 43-69.

—: «El *Liber de causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*». Al-Andalus 9 (1944) 419-440.

—: «Las fuentes literarias del *Liber de causis*». Al-Andalus 10 (1945) 345-382.

—: «La tercera versión del Almagesto en el siglo XII». Al-Andalus 10 (1945) 435-454.

—: HERMANN DE CARINTIA: «De essentiis». Miscelánea Comi-

llas 5 (1946) 7-107. Palencia. Pontificia Universitas Comillensis. Edición preparada y anotada por el P. M. Alonso.

—: «Las fuentes literarias de Dominico Gundisalvo: El *De processione mundi*, y el *K. al-ʿaqīda al-rafīʿa* de Ibrāhīm ibn Dāwūd». Al-Andalus 11 (1946) 159-173.

— : «El autor del *Liber de ortu scientiarum*» Pensam 2 (1946) 333-340.

—: «Hugo de San Víctor refutado por Gundisalvo». EE 21 (1947) 209-216.

—: «Domingo Gundisalvo y el *De causis primis et secundis*». EE 21 (1947) 367-380.

—: AVERROES: «Teología de... (Estudios y Documentos)». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y de Granada) 1947, Pról. trad. y notas del P. M. Alonso, 384 págs.

—: «Las traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo». Al-Andalus 12 (1947) 295-338.

—: «Gundisalvo y el *Tractatus de anima*». Pensam 4 (1948) 71-77.

—: «Homenaje a Avicena en su milenario: Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón». Al-Andalus 14 (1949) 291-319.

—: «Hunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo». Al-Andalus 16 (1951) 37-47.

—: «Traducciones del árabe al latín, por Juan Hispano (Ibn Dāwūd)». Al-Andalus 17 (1952) 129-151.

—: «Ibn Sinā y sus primeras influencias en el mundo latino». Rev. Instituto Egipcio de Est. Islám. 1 (1953) 36-57.

—: «Juan Sevillano, sus obras propias y sus traducciones». Al-Andalus 18 (1953) 17-49.

—: DOMINGO GUNDISALVO: «*De Scientiis*. Compilación a base principalmente de la *maqāma fī iḥṣā'-l-ʿūlūm de Al-Fārābī*. Texto latino establecido por el P. Manuel Alonso». Madrid, C. S. I. C. (Instituto «Miguel Asín». Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada) 1954, 182 págs.

—: «Tecnicismos arábigos y su traducción». Al-Andalus 19 (1954) 103-127.

—: «Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo. Primera parte». Al-Andalus 20 (1955) 129-152.

—: ALONSO, M.: «Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo. Segunda parte». Al-Andalus 20 (1955) 345-379.

—: «El *Liber De Unitate et Uno*». Pensam 12 (1956) 65-78; 179-202; 431-472; 13 (1957) 159-202.

—: ALONSO, M.: «*Al-qiwām* y *al-annīya* en las traducciones de Gundisalvo». Al-Andalus 22 (1957) 377-405.

—: «La *al-annīya* de Avicena y el problema de la esencia y existencia. Fuentes literarias». Pensam 14 (1958) 311-346.

—: «Influencia de Algazel en el mundo latino (Homenaje en el Noveno Centenario del Nacimiento)». Al-Andalus 23 (1958) 371-380.

—: «La *al-annīya* y el *al-wuŷūd* de Avicena en el problema de esencia y existencia. Esencialidad de la *al-annīya*». Pensam 15 (1959) 375-400.

—: «Los *ʿUyūm al-Masā'il* de Al-Fārābī. (Tesis fundamentales)» Al-Andalus 24 (1959) 251-273.

—: «Temas filosóficos medievales (Ibn Dawūd y Gundisalvo)». Publicaciones anejas a «Miscelánea Comillas». Serie Filosófica, vol. 10. Pontificia Universitas Comillensis, Madrid, 1959, 404 págs.

—: «El *Kitāb fuṣūṣ al-ḥikam* de Al-Fārābī». Al-Andalus 25 (1960) 1-40.

—: «Los *Maqāṣid* de Algazel. Algunas deficiencias de la edición canadiense». Al-Andalus 25 (1960) 445-454.

—: «El traductor y prologuista del *Sextus Naturalium*». Al-Andalus 26 (1961) 1-35.

—: «*Al-Madīna al-Fāḍila* de Abū Naṣr al-Fārābi. (Primera parte)». Al-Andalus 26 (1961) 337-388.

—: «*Al-Madīna al-Fāḍila* de Abū Naṣr Al-Fārābi. (Conclusión)». Al-Andalus 27 (1962) 181-227.

—: «*Al-Wuŷūd* y *al-māhiyya*, existencia y esencia. Acepciones de estas palabras». Al-Andalus 27 (1962) 299-342.

—: «Accidente, accidental y número según Avicena». Al-Andalus 28 (1963) 117-154.

—: ALGAZEL: «*Maqâsid Al-Falâsifa* o intenciones de los filósofos. Trad. prólogo y notas por el P. M. Alonso». Barcelona, LIPE, 1963.

—: «Las cuestiones diversas de Al-Farabi». Pensam 75 (1963) 333-360.

—: «Traducciones arábigo-latinas en el s. XIV o a fines del s. XIII». Est. Lul. 8 (1964) 17-32.

—: «Reseñas de libros en la Revista Al-Andalus. Indice de los veinte primeros volúmenes 1933-1955 vols. I-XX págs. 4-5, números 22-46.

SALVADOR GÓMEZ NOGALES, S. I.

Facultad de Filosofía.
Universidad de Comillas, Madrid.

CONCORDIA ENTRE EL DIVINO PLATON Y EL SABIO ARISTOTELES *

(Traducción, Prólogo y Notas Probativas por el P. Manuel Alonso y Alonso, S. I.)

PROLOGO

Para darse uno cuenta exacta de los méritos y valores de esta *Concordia* de al-Fārābī, preciso sería conocer de antemano no solamente las verdaderas doctrinas del sabio Aristóteles y del divino Platón, sino también de un modo especial la Historia de los debates e incidentes entre los que se han esforzado en ponderar más y más las discrepancias aun las menos interesantes y sin importancia especial y los que han puesto toda su atención y diligencia en disipar cualquiera diferencia fundamental entre uno y otro sistema. Naturalmente con ninguno de esos dos estudios debemos aquí ocuparnos mucho para dar una introducción a la obra de al-Fārābī.

En cuanto a las verdaderas doctrinas del Aristotelismo y del Platonismo, cualquiera puede entender que una exposición a fondo nos alargaría en un libro mucho más amplio que la *Concordia* de nuestro autor. Baste observar que aun en aquello que parecería implicar e incluír alguna mayor discrepancia, pueden ambos sistemas, a pesar de la diferencia en los detalles, venir a parar a doctrinas y conclusiones

---

* Debemos a la gentileza de D. Jaime Oliver Asín, director de la Escuela de Estudios Arabes, el poder publicar en este volumen extraordinario este artículo del P. Alonso, que según creemos se conserva inédito. De esta manera la gloriosa Escuela de Estudios Arabes, en la que el buen Padre consagró tantas horas a su labor investigadora, se suma gustosa al homenaje que se le ofrece désde estas páginas de PENSAMIENTO.

enteramente idénticas [1] sin que en los resultados de ambos, admisibles o inadmisibles, haya diferencia alguna radical. Y si esto sucede en las grandes líneas sistemáticas, tal vez debemos tener hasta por bien des-

[1] Los historiadores modernos de la Filosofia suelen notar que el Platonismo y el Aristotelismo tienen un fondo común muy grande, en cuanto a las conclusiones y exposiciones cientificas, aun en aquello en que difieren por razón del método y modo de proceder. Oigamos por ejemplo a D. Angel Amor Ruibal:

'Ya se deja ver por lo expuesto en el capítulo anterior que la contextura de los principios platónicos o neoplatónicos, llevados a la teología y a la mística especulativa, significan una sistematización así en el orden *ontológico* como en el *psicológico* muy diversa de la que luego hubo de prevalecer con carácter aristotélico, siquiera ARISTÓTELES se halle más lejos de PLATÓN *en procedimientos que en realidad*, cuando se trata de los problemas a que nos referimos, como tendremos ocasión de demostrar' *(Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. 4, c. 3, n. 96, p. 135).—'Los procedimientos de una y otra escuela al parecer antitéticos, no lo son tanto sin embargo cuando se considera que ni en la primera de dichas escuelas se prescinde en absoluto de los fenómenos de la percepción externa como condición previa para el desarrollo de la intuición ideológica, ni en la escuela aristotélica se renuncia a llegar mediante la percepción de los fenómenos sensibles a la intuición de un mundo de valor ideológico necesario e inmutable que sirve de base a la realidad perceptible, garantizando la verdad de los conceptos respecto de los objetos conocidos, y que por lo tanto viene a dar el resultado mismo de la contrucción ideológica platónica, respecto de la cual son simple envoltura los fenómenos que percibimos en las cosas. Por eso ambos sistemas estudiados en su estructura íntima aparecen incapacitados por análogas dificultades en el orden así ontológico como ideológico, según tendremos ocasión de demostrar. El platonismo que de una manera gratuita e indemostrable nos coloca en posesión del mundo ideal necesario e inmutable, no puede en modo alguno descender al mundo de las realidades mudables, sino a costa de una transición ilógica y sacrificando el valor absoluto de la idea para convertirla en la realidad misma perceptible que se busca. Y el aristotelismo partiendo de la realidad sensible como objeto de percepción no puede constituir sobre ella y con ella un tipo absoluto y necesario de ideas sino elaborándolo *a priori* en proceso inverso del platonismo y acabando por incurrir en los mismos defectos'... (Ibd. c. 5, n. 299, pp.282-283). De esta suerte vemos que ALBERTO MAGNO, el primer gran aristotélico cuya influencia se deja sentir en toda la Edad Media, busca en no pocos casos la conciliación de doctrinas aristotélicas y platónicas, corrigiendo a veces las primeras con las segundas [V. *Summ. Theol.* II, tr. I, q. 4, a. 5. En la *Metaphys.* no duda afirmar: 'Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum ARISTOTELIS et PLATONIS, L. cit. I, tr. V, c. 15], y aun queriendo allanar las dificultades llega a negar que existan diferencias entre PLATÓN y ARISTÓTELES. [Neque est differentia inter PLATONEM et ARISTOTELEM in re aliqua sed tantum in modo, *De nat. et orig. animae*, tr. I, c. 2]. Aparte de las declaraciones que en tal sentido formula ALB. MAGNO encuéntranse por doquiera vestigios de influencias doctrinales de platonismo o neoplatonismo con incrustaciones del sistema, las cuales hubieron de subsistir en su escuela así en el orden místico como en el teológico' (Ibd. c. 5, n. 316, pg. 304-305). 'Basta lo que dejamos indicado y dicho acerca del contacto interno entre la doctrina de PLATÓN y ARISTÓTELES para advertir que son unas mismas las circunstancias en que se hallan los dos sistemas en orden al problema a que nos referimos. Si en ambas escuelas es uno mismo el valor ontológico de la *idea* para constituirse en *esencia*, por una especie de *encarnación de la idealidad*, la reversión de la idea a su ser propio, cualquiera que sea el procedimiento intelectual que se admita, la pone en absoluto fuera de las condiciones en que la encierra la *individualización* y por consiguiente los actos cognoscitivos humanos recaen sobre el valor absoluto que a tales ideas corresponde, sin que el orden o círculo sensible pueda imponer ya limitación alguna en el valor de la idea una vez desligada de los ele-

preciables las diferencias de cosas menudas y particulares en que los autores se entretienen en uno y otro bando.

En cuanto a la Historia de los incidentes y debates entre los partidarios de un concordismo fundamental y sus adversarios, es evidente que eso de poderse inferir de una y ora doctrina original un resultado idéntico, constituía en sus tendencias un grave impedimento para entenderse. El conocer hoy su Historia contribuirá no sólo a explicar sino también a declarar ese embrollo que tanto se prestaba a encontrar en los autores originales lo que por su propia tendencia deseaba ya cada uno encontrar. Pero sería aquí cosa demasiado larga el referir la Historia no sólo de los griegos anteriores al Islamismo sino también de los inmediatos muslimes contra los que al-Fārābī reflejamente escribe. Entre los escritores concordistas menciona al-Fārābī al griego AMMONIO y sin duda que piensa en el mismo Ammonio del que largamente nos informa Focio en su *Bibliotheca*. Con la información de Focio y en orden ya a darse cuenta del valor de nuestra *Concordia* podrá tal vez el lector quedar suficientemente instruído y concebir así alguna idea sobre la Historia de la Concordia y la Discordia en las especulaciones de los griegos. Dice así Focio [2]:

Hieroclis [3] de Providentia et Fato... Ipse autem (ipsius Hieroclis) Commentarius *De providentia* disputationem praefert eius qui erga Platonis non aliter quam erga Aristotelis sententiam animo affectus esset. Conciliare enim horum philosophorum opiniones studet, non solum in his quae de providentia disputant, verum etiam ubi animos docent esse immortales, aut de coelo quidpiam ac de mundo iidem philosophantur. Quotquot autem hos inter se dissentire ac pugnare arbitrati sunt, eos longissime ab eorum sententia abductos, a veritate

---

mentos yuxtapuestos que la circuyen. Por tanto en orden a la significación en sí del mundo ideal, desde el momento en que éste se considera con valor ontológico *a priori*, nada significa que el proceso vaya de las ideas a las cosas, o a la inversa de las cosas a las ideas. En consecuencia no se puede invocar el diverso procedimiento para justificar la limitación cognoscitiva'... (Ibd. n. 330-331, pp. 320-321).

En el sig. tomo 5, el mismo autor después de describir la doctrina platónica (pp. 39-54), al comenzar la exposición del ideario aristotélico nos recuerda las últimas palabras copiadas (t. 5, n. 42, p. 55). Lo dicho basta para entender que según Amor Ruibal se puede obtener una concordia entre Platón y Aristóteles mucho más profunda de lo que a primera vista podría creerse, concordia mucho más avanzada que la que los antiguos llegaron a conocer.

[2] Sobre Focio —que nació en c. 820 y murió 891 (?)— véase Edgar Martini, *Textgeschichte der Bibliotheke*... Sächs, *Ges. d. Wiss. philol.* Kl., vol. 28, 6, Leipzig, 1911. En cambio, al-Fārābī c. 871 al 950-51 es algo posterior a Focio.

[3] Hierocles es filósofo griego de Alejandría en el siglo V. Los fragmentos de sus obras han tenido varias ediciones, una de las cuales se debe a P. Needham, Cambridge, 1709.

omnino aberrasse contendit, alios sua sponte contendendi studio atque vesaniae sese addicentes, alios praeoccupata opinione atque imperitia subactos. Ac prioris quidem ordinis ingentem fuisse numerum refert, donec AMMONII aliquando sapientia orbi illuxit quem etiam *divinitus edoctum* appellari praedicat. Hunc etiam veterum philosophorum opinionibus perpurgatis, et resectis quae utrinque excreverant nugis, in praecipuis quibusque et maxime necessariis dogmatibus, concordem esse Platonis et Aristotelis sententiam, demonstrasse. Huc igitur Hieroclis scriptio magno studio connitens, et argumentis illa astruit quae ipsos sensisse contendit, et acriter cum iis certat qui contrariam tueri partem conati sunt, Epicureos dico ac Stoicos et quotquot forte Platonem atque Aristotelem colunt quidem sed eorum sensa minus recte explicant... (Mg. 103, Photii Constantinopolitani patriarchae... Myriobiblon sive Bibliotheca, cod. CCXIV, col. 702, lín. 22 s).

Porro in septem libros universum opus dividitur: quorum primus... (lín. 42) Sextus, omnes qui post Platonem fuere, ipso quoque Aristotele principe assumpto, usque ad AMMONIUM Alexandrinum, cuius in familiaribus celeberrimi Plotinus et Origenes, ad hos, inquam, Platonis posteros, qui quidem aliquod sibi nomen pepererunt, eiusdem ad unum omnes cum Platone esse sententiae, argumentis probat. Quod si qui consentientes Platonis et Aristotelis opiniones dirimere aggressi fuerint, eos et nihili homines, et fugiendos statuit (ib. col. 705, lín. 29 s). Septimus liber, proprio sibi sumpto argumento, de AMMONII suprascripti Disputatione stiudiose disserit, utque Plotinus et Origenes atque Jamblichus et deinceps ordine ceteri, qui divina (quemadmodum ipse quidem loquitur) generatione sunt editi, usque ad Plutarchum Atheniensem, quem etiam auctorem talium ipse nominat dogmatum, ut, inquam, hi omnes purgatae Platonis Philosophiae addicti sint (ib. col. 707, lín. 4 s).

Plato et Aristoteles doctrina concordant. Multi Platonici et Aristotelei suos inter praeceptores aliquando contendere impulerunt, allato a singulis in medium, quid cuique mediato videretur, et eousque audaciae et contentionis processerunt, ut et scripta praeceptorum suorum depravarent, quo magis viros inter se pugnantes exhiberent. Atque ea perturbatio perduravit philosophicis exercitationibus illapsa, usque ad divinum AMMONIUM. Hic enim primus aestu quodam raptus ad philosophiae veritatem, multorumque opiniones, qui magnum dedecus philosophiae afferrent, contemnens, utramque sectam probe calluit et in concordiam adduxit, et a contentionibus liberam philosophiam tradidit omnibus suis auditoribus, et maxime doctissimis aequalibus suis Plotino et Origeni et successoribus (Ib. Mg. 104, cod. CCLI, col. 78). Otras

menciones de AMMONIO que tiene Focio, pueden verse en Mg. 103, cod. XXVIII, col. 6; cod. CLXXXVII, col. 663, 1 s; col. 531; col. 1270, 5 s.

Si con la lectura de al-Fārābī podremos hacernos cargo de las discusiones entre los muslimes sobre la concordia o discrepancia del platonismo y aristotelismo, los pasajes de Focio que hemos copiado, nos dan una idea suficientemente amplia sobre las discusiones entre los griegos y comparando lo que Focio y al-Fārābī nos dicen, vemos que los muslimes se enteraron perfectamente de lo que sobre este punto habían disputado los griegos. Bastaría lo que ambos escritores nos dicen de AMMONIO. Aun ambos llegan a coincidir, en la confusión de los dos Ammonios: Ammonio Sacas contemporáneo de Origenes y de Plotino que sin duda es el concordista; y el Ammonio, Hermiae filius, que vivió mucho más tarde y parece ser el citado por al-Fārābī en otro pasaje [4].

Y ahora ya se puede considerar la importancia del trabajo de al-Fārābī. Ningún estudio mejor entre los autores de lengua arábiga, ningún tratado compendioso a la vez que más lleno de ideas y casos concretos, se encontrará tan a propósito para conocer las disputas entre los muslimes acerca de cómo entendían el platonismo y el aristotelismo. La desorientación aparece manifiesta cuando vemos citada la 'Theologia Aristotelis' como obra auténtica del Estagirita. La fusión de ambos sistemas venía, por decirlo así, de fuera a dentro y no nacía de la entraña misma de la doctrina. Esa fusión pasaba diluída y se infiltraba en las obras originales de los muslimes y con su traducción al latín se infiltraban también ocultamente en los estudios de los europeos. He aquí la importancia de conocer ese estado del problema, que había de impedir a los Escolásticos una distinción neta entre doctrinas y doctrinas. Y este impedimento por decirlo así extrínseco se añadía al intrínseco de que al principio hablamos. La *Concordia* de al-Fārābī es, pues, una obra que merece tenerse en cuenta en los Estudios Escolásticos. Pero aun hay otras razones para que publiquemos en castellano esta *Concordia*. Veamos algunas de ellas:

---

[4] Sobre Ammonio Sakas de Alejandría —que entre el 232 al 242 fue maestro de Plotino— pueden verse Freudenthal en Pauly-Wissowa, Vol. 1, Sp., 1863, 1894; Ed. Zeller, *Ammonius und Plotinus* en *Archiv für Geschichte der Philos.* 7 (1894) 295-312; etc. Fr. Überwegs, Grundriss, Berlín, 1920, p. 618 s.

Sobre Ammonio, Hermiae filius (que floreció en Alejandría a fines del siglo quinto y comienzos del sexto) véase Freudenthal en Pauly-Wissowa, I, 1863-1865. Obras suyas publicadas en 'Commentaria in Aristotelem graeca' son las siguientes: *In Porphyrii Isagogen* (Busse, 1891); *In Categorias* (Busse, 1895); *In De interpretatione* (Busse, 1897); *In Analyticorum librum I* (Wallies, 1899). Véase Fr. Überwegs, Grundriss, Berlín, 1920, p. 667 s.

Es obvio el motivo que tenía el P. M. Bouyges en su 'Bibliotheca arabica Scholasticorum' para añadir la serie de traducciones en una lengua moderna. No le bastaba ni la serie del texto crítico en árabe ni la serie del texto crítico de la traducción latina. Muchos estudiosos nunca podrán estudiar el árabe, muchos ni siquiera podrán poseer suficientemente el latín. Y, sin embargo, podrán aprovecharse de una buena traducción que evite las incorrecciones e inexactitudes del texto latino. También la práctica nos enseña que los estudiosos que examinan las fuentes de los Escolásticos medievales no solamente quieren conocer un texto latino crítico, aunque lo tengan editado con todas las exigencias de la crítica de ediciones, sino que quieren darse cuenta de la rectitud o de la inexactitud de las influencias, quieren conocer el ideario completo del autor influyente y para eso no les basta en muchos casos lo que se tradujo al latín. Quiren, pues, tener a mano todo lo que el autor árabe dejó escrito para así precisar taxativamente el sentido de la doctrina trasmitida. Cuando el estudioso moderno sabe que el autor árabe escribió más obras que las que se tradujeron, queda con cierto deseo de conocer algo que pueda esconderse en los libros no traducidos. Quizás ese algo puede dar otro sesgo a la idea concreta que debe uno formarse de la influencia recibida. Efectivamente, siempre queda algo escondido: el autor árabe recibió el sello aristotélico en mayor o menor pureza; sintió complacencia más o menos grande en el ideario platónico; los fundió mejor o peor, o los yuxtapuso tal vez sin poderse dar cuenta del engaño en que caía. Por un rasgo de su doctrina —tal vez el que lleva el trozo traducido influyente— no se puede juzgar de lo demás y el estudioso desea poder formarse juicio de todo. He aquí porqué nos ha parecido de interés el hacer algunas traducciones nuevas del árabe al castellano y porqué creemos de mucha importancia para distinguir entre sistemas y sistemas el conocer la *Concordia* entre el sabio Aristóteles y Platón el divino redactada y publicada por al-Fārābī.

Tan sólo me resta agradecer a la *Escuela de Estudios Arabes* de Madrid la mucha y leal y desinteresada ayuda que en su ambiente se disfruta para el estudio y redacción de obras en sí mismas difíciles y trabajosas.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

Madrid, 1 de diciembre de 1958

CONCORDIA ENTRE EL DIVINO PLATON Y ARISTOTELES

¡En nombre de Allāh, el piadoso, el misericordioso!

Libro de la Concordia entre las maneras de pensar de los dos filósofos: el divino Platón y Aristóteles, por el doctor e imām, llamado el segundo maestro, Abū Naṣr al-Fārābī. ¡Dios le sea propicio!

¡Gloría (a Dios), dador y autor del entendimiento, principio y creador de todo! ¡Bástenos su beneficencia y favor eternos! ¡Venga su bendición sobre Muḥammad, el señor de los profetas, y sobre toda su familia!

Observando yo cómo muchas gentes de nuestro tiempo mutuamente se agitan y discuten el problema de la temporaneidad o eternidad del mundo y aun pretenden que en eso los dos más distinguidos (campeones) filósofos de la antigüedad eran de distinto parecer, tanto en el modo de probar la existencia del autor primero como en el de probar la existencia [1] de las cosas [2] emanadas de él; (y observando eso mismo) en la cuestión del alma y del entendimiento (separado) y en lo de remunerar las buenas o malas obras y aun en otras muchas cuestiones políticas, éticas, lógicas: (observando, digo, esto), me vino el deseo de componer este tratado para explicar la Concordia que entre los pareceres de ambos existe y exponer el modo cómo se demuestra esa concordia y cuál es el sentido de sus tesis, haciendo así ver sus coincidencias en lo que ambos internamente creían y desarraigando de los corazones de los que estudian sus libros, las dudas e inquietudes. También expondré aquellos pasajes de sus tratados que se prestan a opiniones particulares y también aquellos lugares que parecen dudosos, porque esto es lo más importante que, al declararlos, se puede intentar, y lo más útil que uno puede declarar y elucidar.

Méritos de Aristóteles y Platón.

Por definición y esencia (objeto formal) [3], la filosofía es la ciencia de los seres en cuanto tales [4]. De esta filosofía son nuestros dos sabios los autores; ellos desarrollaron sus principios y fundamentos (raíces); ellos

perfeccionaron sus extremos y ramas; de ellos se fían todos así en lo importante como en lo secundario, y a ellos acuden todos así en lo de poca como en lo de mucha consideración. Cualquier ramo del saber que de ellos derive, es fundamento básico, en que puede uno apoyarse, porque ello será cosa libre de oscuridades y de confusiones. Esto mismo pronuncian las lenguas de todos, y esto atestiguan los entendimientos, si no los de la turba, al menos los de la mayoría de los que están dotados de espíritu claro e inteligencia pura.

Causas y sospechas de un desacuerdo.

Puesto que el discurso externo y la convicción interna entonces se tienen por verdaderos, cuando objetivamente corresponden al ser que representan (substituyen), un desacuerdo entre ambos filósofos en las distintas ramas de la filosofía implica inevitablemente uno de estos tres defectos (hiatos): o no será exacta esa definición, antes declarada, acerca de la esencia (objeto formal) de la filosofía; o bien, respecto del filosofar de estos dos hombres, la opinión tradicional y convicción de todos —o al menos de la mayoría— será cosa de espíritus débiles y enfermizos; o bien, finalmente, los que opinan que en los principios fundamentales hay entre ellos discrepancias, tendrán de ellos un conocimiento bastante corto y menguado.

Análisis del concepto de la filosofía.

Una definición exacta deberá corresponder a la ciencia filosófica, cosa que ciertamente quedará demostrada mediante una inducción [5] que recorra una a una hasta la última de las partes de esta ciencia. En efecto, los objetos formales y las materias de las ciencias no pueden menos de pertenecer o a la Metafísica, o a la Física, o a la Lógica, o a la Matemática, o a la Etica. Ahora bien, la filosofía es la ciencia que se propone colegir todas esas materias, sacándolas a luz y explicitándolas, de modo que ningún ser real hay en el mundo que no tenga su parte en la filosofía, o que en ella no tenga una finalidad propia; y aun también pertenece a ella cualquier conocimiento a que se extienda el objeto de la potencia intelectual humana [6].

El método analítico —y tal fue el método que el sabio Platón seguía— declara y manifiesta bien lo que decimos; porque el que divide (analiza),

ardientemente desea que no se le quede aislado ninguno de los miembros existentes y reales. Si Platón no hubiera seguido ese método, tampoco el sabio Aristóteles hubiera en pos de él emprendido el mismo camino. Pero una vez que se encontró con que Platón se había pronunciado por ese método, dándole a conocer, demostrándolo y declarándolo, se cuidó mucho Aristóteles de aplicar sus desvelos y emplear sus trabajos en desenvolver el método silogístico, y con claridad y precisión estableció como ley el empleo del silogismo y de la demostración apodíctica respecto de cualquier tesis que el análisis exigiera.

De este modo Aristóteles fue el continuador de la obra de Platón perfeccionándola y favoreciéndola con su ayuda y madurez.

Quien estando ya bien informado en la Lógica vaya adquiriendo la ciencia de la Etica (de los hábitos morales) y continúe luego con la Física y Metafísica, estudiándolo todo en los libros de ambos filósofos, verá con luz meridiana la verdad de lo que he dicho. Encontrará, en efecto, que ambos intentaban describir las ciencias de los seres del mundo y que ambos se esforzaban por declarar los modos de los seres como ellos son en sí mismos, sin intención alguna de crear por sí cosa alguna ni de hacer algo extraño y nuevo, deslumbrador y llamativo; mejor dicho la intención de ellos fue contribuir con su esfuerzo y trabajo, conforme a la capacidad y aptitud que poseía.

Siendo esto así, la definición ya dicha de la filosofía, es a saber: que es la ciencia de los seres en cuanto tales, es una definición exacta que esclarece bien la naturaleza del definido y que demuestra bien su esencia (objeto formal).

Análisis de la opinión tradicional.

Que la opinión tradicional y aun la convicción interna que todos, o al menos una mayoría, tienen de estos dos filósofos de que ambos son muy dignos de consideración y doctores muy distinguidos en esta ciencia, sea cosa de espíritus débiles y enfermizos, está muy lejos de que la pueda aceptar el entendimiento y someterse a ella sin más. Y la razón es porque la realidad está clamando por lo contrario. Con toda certeza sabemos que no hay prueba testimonial más fuerte ni más útil ni más positiva que el hecho de que muchos observadores atestiguan una misma cosa y que aparezca sobre ella la unanimidad entre los distintos modos de pensar. Porque en general el entendimiento sirve de prueba, pero siente la necesidad de ver que coinciden con él otros mu-

chos, porque el entendimiento como el ser dotado de él imagina muchas veces una cosa en pos de otra a la inversa de lo que es en realidad y eso acaece porque los indicios demostrativos de la realidad de las cosas se parecen mucho entre sí. Cuando, pues, todos están conformes, no hay demostración más fuerte ni certeza más positiva que ésa. No te ciegue ahora el hecho de que haya muchas gentes preocupadas con opiniones falsas, porque la multitud que sigue una opinión, invocando en favor de ella a un doctor (imām) que los guía y con el cual se conforman, no representa en el caso más que un solo entendimiento. Ahora bien, un solo entendimiento, como ya dijimos, se equivoca a veces, aun tratándose de una misma cosa, especialmente cuando no reflexiona repetidas veces sobre la opinión que cree verdadera ni la considera con ojo avizor y crítico; porque la buena fe en algo o la negligencia en examinar suele a veces encubrir las cosas y ciega y hace formar sobre ellas una imaginación distinta de la realidad. En cambio, cuando concuerdan entre sí distintos entendimientos después de considerar, evalorar y examinar una cosa, después de revolverla por todos los lados y de objetar contra ella y de someterla a crítica, y finalmente después de señalar las posiciones de uno y otro bando, no hay cosa más exacta que aquella en que todos creen, de que todos son testigos, y en que todos convienen. Ahora bien, aquí nos encontramos con que gentes de diversas lenguas están contestes sobre la preminencia de estos dos filósofos. Se comparan las filosofías de ambos. A cada uno se le concede un valor propio. En ambos es muy alto el grado de profunda sabiduría, de actos cognoscitivos muy sutiles, de descubrimientos admirables, de penetración de pensamientos muy finos, que en todo nos podrán conducir a cosas bien discernidas (puras) y verdaderas.

ANÁLISIS DE LA TERCERA RAZÓN DEL DESACUERDO.

Siendo esto así, resta tan sólo ya, que sea un poco menguado (corto) el conocimiento de los que opinan que en los principios fundamentales hay entre ellos desacuerdo esencial. Conviene saber que no hay ninguna opinión equivocada, ninguna causa errónea, sin que se dé para ello algún determinante o algún motivo. Presentamos, pues, en primer lugar algunas causas que pueden haber dado motivo a la idea de que entre estos dos filósofos hay desacuerdo en los principios, aun tratándose de algo esencial; en segundo lugar habremos de tratar de la C o n c o r d i a misma entre los modos de ver de ambos.

TESTIMONIOS DE COSAS GENERALES.

Es de saber que en el hombre hay cosas tan connaturalizadas que le es difícil el desarraigarlas, ni aun librarse o desembarazarse podrá nunca de ellas; y esto pasa en las ciencias, en las teorías y convicciones, en las legislaciones humanas y en las legislaciones divinas, y lo mismo sucede en las relaciones entre conciudadanos y aun en los negocios privados.

Una de estas cosas es la tendencia del juicio que de los particulares induce algo universal. Respecto de las cosas naturales [7] juzgamos por ejemplo que 'Toda piedra se va al fondo del agua'; sin embargo, quizás hay algunas piedras que sobrenadan. Juzgamos también que 'Toda planta se quema puesta al fuego'; sin embargo, quizás hay algunas que no se queman. Juzgamos que el conjunto del universo es limitado; pero quizás no lo sea.—Respecto de las cosas legales también admitimos que un testigo que en la mayoría de los casos ha procedido rectamente, será también justo y recto en otras muchas cosas, aunque de todos los casos no tengamos tal testimonio.—Respecto de las relaciones entre los conciudadanos tenemos este ejemplo: De la tranquilidad y seguridad (pública), cuyo límite extremo se reduce a nuestras propias vidas, tan sólo hay en todo caso ciertos indicios, sin que conste de todos los casos reales.

¿Cómo se proporcionen estos juicios, que hemos descrito, a la naturaleza de cada uno, así respecto de la profesión como respecto de la firmeza del juicio, y cómo hayan existido entre Platón y Aristóteles discrepancias extrínsecas en la conducta, en las acciones y aun en muchos de sus discursos?, ¿cómo contener el prejuicio de lo que uno desde luego ha sospechado? y ¿cómo no juzgar que hay entre ellos una discrepancia interna general, cuando respecto de las palabras y de las acciones la sospecha acusa a ambos de sostener teorías especiales, sobre todo cuando entre ellos no pudo haber por mucho tiempo hipocresía ni reserva alguna?

DIFERENCIAS EN LA CONDUCTA.

Al contraste entre sus acciones y a la diferencia de su conducta pertenece el haberse retirado Platón de muchas de las cosas terrenales (mundanas) que él para sí rechazó; y aun en muchos discursos exhorta

a otros a huir de ellas e intencionadamente prefería el tenerlas lejos [8], mientras que, por el contrario, Aristóteles abrazaba aquello mismo de que Platón huía y se dejó nombrar maestro de muchos reyes, se casó y tuvo familia, fue wizīr del rey Alejandro y se dejo rodear de cosas mundanas y bajas. Nada de esto se oculta a quien se ha interesado en estudiar los libros y narraciones de la antigüedad. Esta distinta actuación externa sugiere la idea de que entre sus convicciones internas había discrepancias respecto de las cosas de éste y del otro mundo.

No obstante en la realidad de verdad no son así las cosas. Platón es precisamente quien escribió libros sobre la política y enseñó sus normas, manifestando qué conducta era la justa y cuáles debían ser las relaciones humanas y sociales. Ni solamente declaró sus excelencias sino que también puso de manifiesto los vicios que se dan en las acciones de quien huye de las relaciones sociales y abandona la vida de comunidad. Conocidos son los libros de que hablamos y desde su tiempo hasta nuestros días hombres de diversas nacionalidades los han estudiado.—Sin embargo, como creyó Platón que la cuestión del alma y su buena dirección era la primordial y aquella por la que el hombre debe comenzar, de tal manera que tan sólo después de obtener en sí una dirección justa y recta, es cuando puede el hombre elevarse a rectificar las demás cosas, y como, además, se encontró sin fuerzas para poder dar término a lo que sobre esta cuestión pensaba, consumió sus días en lo más importante y necesario, esperando que, terminado lo más importante y primordial, podría aplicarse a lo más secundario y bajo, según lo que él mismo recomienda en los libros de la *República* y de la *Etica*.—Aristóteles por su parte en sus discursos y tratados sobre la República siguió los pasos de Platón. Y cuando en especial llegó a la cuestión del alma se sintió con fuerzas, con brazo vigoroso y dilatado pecho, además de una formación de carácter amplia y aptitud perfecta, con la que le fue posible enderezarlo todo, dando su lugar a la vida de comunidad y mostrando los buenos frutos de muchas cosas cívicas. Quien considere estas circunstancias, sabrá muy bien que entre las opiniones y convicciones de ambos filósofos no hay en este punto discrepancia esencial y que lo que da ocasión a las diferencias que a primera vista en ellos aparecen, no es más que la menor disposición (la imperfección de fuerzas naturales) del uno y la mayor posibilidad del otro, cosa que respecto de cualquier negocio ha de pasar necesariamente entre dos personas cualesquiera. La mayoría saben muy bien lo que es mejor y más conveniente y preferible, aunque no todos puedan y sean capaces de ello y aunque quizás puedan unas cosas y no puedan otras.

DIFERENTES MODOS DE ESCRIBIR.

Otra cosa que les achacan, es la diferencia de métodos tanto en el catalogar (registrar) las ciencias como en la composición de sus libros. Platón en sus primeros tiempos se abstuvo de hacer una catalogación ordenada de las ciencias y de depositarlas dentro de libros más bien que en los corazones limpios y en las aprobadas inteligencias de sus discípulos. Temiendo él después el desinterés de unos y el olvido de otros que dejarían pasar lo que él había ido coligiendo y tendrían por pesados los conocimientos que él iba alcanzando, y deseando proponer ventajosamente su ciencia y sabiduría (dar para recibir más), dando en ello al mismo tiempo placer, prefirió un lenguaje alegórico y enigmático, a fin de escribir las ciencias y la filosofía, de modo que tan sólo lo entendiesen los merecedores y dignos por su cuidado en indagar, examinar, reflexionar y trabajar. Por el contrario, el método aristotélico está en exponer, en registrar, ordenar, informar, desvelar, determinar y apurar hasta el fin todo aquello para lo que encontró camino. Estos son dos métodos que no difieren sino extrínsecamente. Sin embargo, al que examina los conocimientos de Aristóteles y estudia sus libros y tiene asiduidad en ello, no se le ocultará en su método cierta cerrazón, oscuridad y aun tinieblas, a pesar de la intención que manifiesta de declarar y exponer. Además, en sus raciocinios se dan omisiones de una de las premisas necesarias respecto de muchos silogismos, pertenecientes a la Metafísica, Física y Etica, cosas que suelen aducir los comentaristas para declarar tales pasajes. Añádase por fin la omisión de muchas de las autoridades, o la omisión de una conclusión de cualquier par de ellas, limitándose tan sólo a ésa [9]. Dice v. gr. en la carta a Alejandro tratando de la dirección de las ciudades particulares: 'Quien en el auxilio social da preferencia a la justicia, conviene que el Jefe de Estado lo distinga en los castigos (disminuyéndoselos por sus errores)'. Sería más perfecta esta proposición de este modo: 'Quien diese preferencia a la justicia sobre la injusticia, conviene que el Jefe de Estado lo distinga en los castigos y en las recompensas'. Quiere decir: Quien prefiere la justicia, es digno de recompensa, como el que prefiere la injusticia, es digno de castigo [10].

Lo mismo sucede cuando propone Aristóteles las dos premisas de un silogismo, pero les hace seguir la conclusión de otro silogismo; o propone las dos premisas de un silogismo, pero hace seguir, como conclusión, cosas implícitas contenidas en una de las premisas. V. gr. en el Libro

del Silogismo (Priora Analytica) al decir que las partes de la substancia son substancias [11]. A lo mismo pertenece el alargar con explicaciones (saturar) el discurso cuando enumera las partes de un objeto conocido para que así pueda verse su esfuerzo y trabajo hasta agotar las cosas enteramente; pero inmediatamente después pasa por lo oscuro sin alargarse con explicaciones verbales y sin apurar las cosas en lo que escribe.

A esto mismo pertenece la cuestión de la organización, orden y distribución que hay en sus libros científicos. Se cree que estas cosas le eran tan naturales a Aristóteles que no se podría fácilmente modificar en ellas (librarse de ellas). Pero si se consideran bien sus cartas, se verá en ellas un modo de hablar bien desarrollado y dispuesto con descripciones y ordenaciones bien distintas de las de aquellos libros. Nos bastaría su conocida carta a Platón en respuesta a la que éste le había escrito censurándole su modo de componer los libros y su modo de ordenar las ciencias y la manera de publicarlos como composiciones perfectas y exhaustivas. Aristóteles, pues, declara en esta carta a Platón su modo de pensar diciendo: 'Aunque en estos libros describo tales ciencias y la sabiduría en ellas contenida, los ordeno, sin embargo, con tal arte que tan sólo los selectos llegarán a entenderlos; me expreso también con palabras que no comprenderán sino los de su familia (los selectos, los hijos) [12].

De lo que hemos descrito hasta aquí, resulta manifiesto que lo que antes inducía a imaginar discrepancias entre los dos métodos, engloba dos modos extrínsecos a (la ciencia misma), y aunque distintos, sin embargo, coinciden en un mismo fin e intento.

Cuestión de las substancias.

Otra cosa en que han reparado, es en la cuestión de las substancias, esto es, que las substancias que Aristóteles llama primeras, son distintas de las que Platón llamó primeras. Respecto de este capítulo la mayoría de los que estudian los libros de ambos filósofos, se pronuncian por una discrepancia esencial entre sus modos de pensar. Lo que les lleva a este juicio y opinión, estriba en expresiones que encontraron en muchos libros de Platón, v. gr. en el *Timeo* [13] y en la llamada *Política menor* [14], expresiones que prueban que la substancia más excelente, más antigua y más noble, es aquella que más se acerca al entendimiento y al alma y la que está más alejada del sentido y de la manera de ser de los generables [15]. Encontraron, por el contrario, que Aristóteles en

las expresiones de sus libros, v. gr. en el *Libro de las Categorías* [16] y en el *Libro de los Silogismos condicionales* [17], declara que las substancias más dignas en nobleza y antigüedad son las substancias primeras, esto es, los individuos (personas). Pues como vieron que tales expresiones según las hemos aducido, eran tan diferentes y distintas, ya no dudaron de que entre sus convicciones íntimas hay discrepancias esenciales.

Pero el problema se debe explicar de este modo: Propio es del método de los sabios y filósofos distinguir las ideas y los juicios en las diferentes ciencias. En una ciencia hablan, de consiguiente, de un objeto según los juicios (tecnicismo) propios de esa ciencia; pero en otra ciencia hablarán del mismo objeto de modo distinto de como hablaban en la primera ciencia. No es esto nuevo ni tampoco reprobable. El quicio mismo de la filosofía gira todo entero alrededor de las cuestiones del *en cuanto* y del *en cierto modo* y como suele decirse, si se hace desaparecer el *en cuanto* y el *en cierto modo* desaparecerán consecuentemente todas aquellas ciencias y la filosofía misma. ¿Es que por ventura no ves que una misma persona, Sócrates por ejemplo, está en la categoría de substancia *en cuanto* es hombre y bajo la categoría de cantidad *en cuanto* dotado de extensión y bajo la categoría de cualidad *en cuanto* es blanco o excelente u otra cosa, y bajo la categoría de relación *en cuanto* es padre o hijo, y bajo la de situación *en cuanto* está sentado o recostado y lo mismo se diga de otras cosas parecidas a éstas? Por eso cuando el sabio Aristóteles puso como substancia más digna en antigüedad y excelencia los individuos substanciales, lo hizo tan sólo en la Lógica [18] y en el *De generatione* [19] al observar las circunstancias de los seres más aproximados a los sensibles que es por donde comienza para nosotros todo lo inteligible, y en lo que ha de sustentarse todo concepto universal representable. En cambio, cuando puso el sabio Platón los universales como substancias más dignas en antigüedad y excelencia, lo hizo tan sólo en la Metafísica [20] y en los tratados teológicos, cuando consideraba los seres simples e inmortales que ni se trasforman ni se desfiguran. Ahora bien, habiendo entre estos dos objetivos una diferencia palmaria y entre esas dos partes tan diferentes un amplio intervalo y entre las cosas examinadas por los dos una discrepancia esencial, podrá ser verdad que estas dos teorías de estos dos filósofos concuerden entre sí y no discrepen, porque las discrepancias tan sólo serán esenciales, cuando de la misma substancia y bajo el mismo respecto emitan ambos filósofos en vista de un mismo fin dos juicios diferentes. Mas no siendo eso así, podrá ser evidente que las teorías de ambos concuerden en un juicio único respecto de la prioridad y excelencia de las substancias.

ANÁLISIS Y SÍNTESIS.

También en la cuestión del análisis y síntesis de los conceptos en orden a llegar a definiciones exhaustivas (completas) de un objeto, creen algunos que al parecer de Platón tales definiciones tan sólo se pueden obtener por vía de análisis, mientras que al parecer de Aristóteles a tales definiciones se llega tan sólo por vía de demostración apodíctica y de síntesis. Sobre esto conviene saber que tales grados son como los de la escalera, por los que se sube y también se baja; pero el espacio recorrido en ambos casos es idéntico. Entre las dos direcciones hay, sin embargo, una diferencia: Al parecer de Aristóteles el camino más seguro y más corto para llegar a definiciones cumplidas consiste en indagar las propiedades de la cosa que se quiere definir, ¿cuál es lo más general perteneciente a su esencia?, ¿cuál lo más substancial? y todo lo demás que se dice en los pasajes de sus libros al hablar del modo de obtener tales definiciones, como v. gr. en la *Metafísica* [21] e igualmente en el *Libro de la demostración apodíctica* (Posteriora analytica) [22] y en la *Dialéctica* (Tópicos) [23] y en otros pasajes que sería demasiado largo enumerar aquí. Sin embargo, una buena parte de sus expresiones no carece de cierto análisis, aunque éste en ellas no sea tan manifiesto; porque, cuando él distingue entre lo general y lo propio, entre lo esencial y no esencial, va sin duda recorriendo según su manera natural de ser y según su manera de entender y pensar, los caminos del análisis; pero tan sólo en algunos pasajes dice eso con claridad. No rechaza, pues, absolutamente la vía analítica sino que la cuenta entre todos los demás recursos, según los reclaman las partes de los que se quiere definir. Prueba de esto es lo que dice al fin del primer tratado del *Libro del silogismo* (Priora Analytica): 'El análisis que tiene lugar respecto de los géneros, es una pequeña parte de esta manera de proceder, porque eso es fácil de conocer' [24] y lo demás que inmediatamente sigue. No enumera ciertamente Aristóteles los conceptos cuyo uso le parece bien a Platón, cuando intenta lo más general que puede darse en lo que contiene las cosas que pretende definir: él divide desde luego el objeto en dos partes esenciales, luego subdivide igualmente ambos miembros y examina en cuál de los dos cae aquello cuya definición intenta y no deja de proceder así hasta obtener algo general, algo que se acerque a aquello cuya definición intenta, algo que sea una diferencia específica constitutiva de la esencia y discriminativa entre lo general y común a otras cosas. En esto, pues, no falta cierta síntesis, por cuanto la di-

ferencia específica se compone con el género, aunque desde el principio de la cuestión no fuese ese el intento. Luego si no carece de síntesis en lo que practica, aunque extrínsecamente el método de uno difiera del método del otro, sin embargo, las intenciones internas son las mismas. Intrínsecamente lo mismo es indagar en un ser el género y la diferencia específica que indagar ese mismo ser en su género y diferencia específica.

De consiguiente, es manifiesto que entre las dos opiniones no hay discrepancia fundamental, aunque entre los dos métodos haya alguna discrepancia. Pero no pretendemos con esto que no haya distinción ninguna entre una y otra manera, entre una y otra dirección en ambos métodos, porque con eso necesariamente preexigiríamos, que las palabras, maneras y métodos de Aristóteles fuesen las mismas palabras, maneras y métodos de Platón: cosa absurda y reprochable. Lo que pretendemos decir es que entre ambos no hay diferencia radical y pretendida, según ya demostramos y demostraremos aún, con la voluntad y gracia de Dios.

La Lógica.

Se repara también en que Ammonio [25] y muchos otros escoliastas, el último de los cuales entre los que le siguieron, fue Temistio, afirman que la conclusión del silogismo compuesto de necesaria y contingente [26], cuando la necesaria es la mayor, será contingente y no necesaria. Atribuyen esto a Platón, pretendiendo que éste en sus libros trae silogismos cuyas premisas mayores son necesarias, mientras que las conclusiones son contingentes. V. gr. el silogismo del *Timeo*, cuando dice: 'La existencia es mejor que la no existencia; ahora bien lo mejor es siempre lo deseado por la naturaleza...' [27]. Pues bien, opinan que la conclusión que se infiere de estas dos premisas, a saber, que 'la existencia es deseada por la naturaleza', no es necesaria y esto por varias razones, así porque nada hay necesario en la naturaleza y entonces lo existente que en la naturaleza habría, existiría ut plurimum, como porque eso llevaría consigo el que la naturaleza intentase también la existencia en el momento de darse cualquier relacionado consiguiente a aquello de que ella necesariamente se sigue. Pretenden ellos que la mayor de este silogismo es necesaria, porque dice *siempre*. Ahora bien, Aristóteles en el *Libro del silogismo* (Priora Analytica) declara [28] que la conclusión del silogismo mixto de necesaria y contingente, es necesaria, si su mayor también lo es. Henos aquí con una discrepancia manifiesta.

Decimos, sin embargo: En Platón no hay absolutamente palabra que declare si tales conclusiones son necesarias o si son contingentes. Eso es una cosa meramente invocada por los estudiosos, que hasta pretenden que existen en Platón silogismos de esa laya, v. gr. el que ya hemos referido. Si esto no fuera así, entre ambos filósofos habría manifiesta discrepancia; pero aun entonces lo que les habría llevado a esta convicción, no sería más que una diferencia de criterio bien pequeña y una intromisión de la Lógica en la Física. En efecto, encontrando ellos que el silogismo se compone de dos premisas, en las cuales ha de haber tres términos: primero, medio y tercero (último), y encontrando también ellos que la connexión del primer término con el término medio era necesaria, mientras que la connexión del término medio con el tercero era contingente; observando, además, que el término medio es la causa de la connexión necesaria entre el primer término y el término tercero y lo que los une entre sí, y encontrando finalmente que el caso mismo del tercer término era también un caso de contingencias, sacaron la consecuencia de que, si el caso del término medio que es la razón y causa de la unión del primer término con el tercero, era caso de contingencia, ¿cómo va a ser posible que la relación del primero al tercero sea necesaria? Esta convicción les pareció válida precisamente, porque consideraban las cuestiones y las ideas en abstracto y hacían caso omiso de las condiciones de la Lógica y de las condiciones del *dictum de omni* [29]. Si ellos hubieran sabido, considerado y meditado el significado del *dictum de omni* y de sus condiciones, a saber, el significado de que [el conjunto de] todo lo que es B y todo lo que B será, es más perfecto, hubieran advertido que esa era precisamente una de las condiciones del *dictum de omni*, ni sobre eso se les hubiera ocurrido duda alguna ni les hubiera parecido lícito aquello de que se convencieron. Además, si los silogismos que traen de Platón, se consideran rectamente, se advertirá que la mayoría de esos silogismos tiene lugar en la figura segunda en forma de silogismo compuesto de dos afirmativas, que si las consideran una a una, verán claro cuán débil cosa es lo que con ellas pretenden.

Ya Alejandro de Afrodisia [30] interpretó el significado del *dictum de omni* y se separó de Aristóteles según ellos pretenden. También nosotros [31] hemos ya expuesto las expresiones de los *Analytica* (Posteriora I, IV) sobre este capítulo y allí hemos demostrado el sentido del *dictum de omni* y expusimos peremptoriamente la cuestión, distinguiendo entre la necesidad silogística y la necesidad apodíctica, de modo que quien lo

medite quedará satisfecho de todo lo que en ese capítulo podría ser embarazoso.

De lo dicho se sigue claramente que lo que con ese silogismo pretendió Aristóteles es algo que realmente corresponde a su pretensión; pero en Platón no hay palabra en que declare algo, en que se oponga a las palabras de Aristóteles.

Parecido a esto es lo que pretenden ver en Platón, a saber, que empleaba en la primera y tercera figura silogismos cuya menor era negativa, mientras que Aristóteles en un pasaje de los *Analytica* demostró [32] que en esos silogismos no hay consecuencia. Los intérpretes hablan también de esta figura y la admiten distinguiendo la cuestión. También nosotros [33] la expusimos en nuestro Comentario y demostramos que lo que trae Platón en la *Política* y asímismo Aristóteles en el *De caelo et mundo*, pertenece a lo que ellos han imaginado, a saber, que hay negativas que no lo son realmente, sino que más bien son [34] afirmativas *desviadas*, v. gr. los cielos son ni-pesados ni-ligeros. Y así otras proposiciones ambiguas. La razón es porque los sujetos de ellas son seres reales; y por consiguiente todas las veces que se dan en un silogismo esas afirmativas *desviadas*, no hay cosa que impida que el silogismo sea consecuente, aunque es verdad que si se suponen negativas simples, no habría consecuencia lógica.

Otra cosa en que han reparado, es en la que trae Aristóteles en el capítulo quinto del *Perihermenías* [35], a saber, que al negar una afirmativa en que el predicado es uno de los contrarios, tendremos una negativa más contraria que la afirmativa en que el predicado es el contrario de aquel primer predicado dicho.

Respecto de esta opinión piensan muchos que Platón le contradice, esto es, cree Platón que la afirmativa, en que el predicado es contrario al predicado de la otra afirmativa, es más contraria. Prueban esto con muchos pasajes de la *Política* y *Etica*. Uno es el mencionado en la *Política*, cuando dice que lo más justo es intermedio entre la injusticia y la justicia.

A éstos se les ha escapado lo que Platón trae en la *Política* [36] y asímismo lo que Aristóteles trae en el *Perihermenías* [37]. Los fines que ambos intentan, son bien distintos, esto es: Aristóteles trata de la oposición entre las expresiones y de cuál de ellas es la mayor y más perfecta oposición. Prueba de esto es la demostración que trae para declarar que hay cosas de las que absolutamente no se da contrario, mientras que ninguna proposición hay a la que no pueda aplicarse una negativa opuesta. Si de otro caso que del mencionado afirma él

que se entiende de ese modo, podrás entonces creer que es razonable lo que dicen. Porque es necesario o que la afirmación de la contradictoria sea la contraria y esto en todo caso, o que lo sea tan sólo en algunos casos, pero hay cosas en que absolutamente no se da lo contrario, porque en ellas la mentira es lo contrario que se opone a la realidad. V. gr. quien cree que un hombre no es hombre, cree una cosa falsa. Y si estas dos creencias son contrarias, las demás creencias en que tan sólo se da la contraria, consistirán en creer la contradictoria. En cambio, cuando Platón demuestra que lo más justo es intermedio entre lo justo e injusto, tan sólo intenta discernir los conceptos sociales y los grados que tienen, y no, en modo alguno, la oposición de las categorías lógicas. También sobre la política menciona Aristóteles en *Etica menor ad Nichomachum* [38] cosas semejantes a las que Platón había demostrado.

Reflexionando sobre estas expresiones y mirándolas con ojos ecuánimes, verás como cosa manifiesta que no hay oposición entre ambos modos de pensar ni discrepancia alguna entre las convicciones internas de ambos. En una palabra, hasta ahora no se encuentra en Platón expresión alguna en que tenga por objeto declarar conceptos lógicos, aunque la pretensión de muchos es que sobre tales conceptos hay entre él y Aristóteles discrepancia esencial, y eso que pretenden, lo prueban tan sólo respecto de ciertos conceptos de la Política, de la Etica y de la Metafísica, según lo que ya hemos dicho.

Sobre la Optica.

También llaman la atención sobre el modo de originarse la visión y sobre su naturaleza. A Platón se atribuye una opinión opuesta a la opinión de Aristóteles, a saber, que éste [39] opina que la visión se da mediante la recepción de algo en la vista, mientras que según Platón [40] la visión se origina por algo que sale de la vista y va hasta encontrar el visible.

Muchos son los intérpretes o comentaristas de ambos partidos que de este capítulo se ocupan. Aducen pruebas, reproches y absurdos que se seguirían. Tergiversan las expresiones de los maestros según lo que intentan establecer y dan interpretaciones con las que les suscitan reproches y dejan el camino de la ecuanimidad y de la verdad.

Cuando los partidarios de Aristóteles oyen decir a los partidarios de Platón que la visión tan sólo se realiza mediante algo que sale del ojo [41] replican que la salida es tan sólo propia de algún cuerpo. Ahora

bien, este cuerpo que pretenden que sale del ojo, o es aire, o es luz, o es fuego. Si es aire, replican que el aire estaba ya presente en lo que había entre la vista y el visible sin que haya necesidad de que del ojo salga otro aire.

Si es luz, dicen que la luz estaba ya también en el aire entre la vista y el visible y que la luz que saliese de la vista, sería una superabundancia de luz innecesaria. Y si fuese luz, ¿porqué había de necesitar además de la luz que se halla tranquila entre la vista y el visible? ¿porqué no prescinde esa luz que sale del ojo, de la luz del aire de que tiene necesidad? ¿porqué en la oscuridad no se ve que lo que sale del ojo es luz? Y si se objeta que la luz que sale del ojo, es débil, ¿porqué no se intensifica al juntarse de noche las visiones de muchos dirigidas todas a un mismo objeto, como vemos que se intensifica la luz al juntarse la de muchas lámparas?

Si fuese fuego, ¿porqué no quema y abrasa como lo hace el fuego?, ¿porqué no se extingue en el agua como se extingue el fuego? ¿porqué penetra hacia abajo lo mismo que penetra hacia arriba?, siendo así que no es propio del fuego el dirigirse hacia abajo [42]. Y si se objeta que lo que sale de la vista, es cosa distinta de éstas, ¿cómo es que no se encuentra ni choca con los objetos que están en frente del visible e impide de este modo en los videntes opuestos la percepción visual?

Estos y semejantes reproches son los que recaen sobre ellos, por trasladar la palabra *salir* de lo que la frase intenta y llevarla a significar la salida que se dice de los cuerpos.

En cambio, cuando los partidarios de Platón oyen decir a los partidarios de Aristóteles que la visión se da tan sólo *pasivamente*, tergiversan también ellos esta palabra diciendo que la mera pasividad, sin alguna reacción, cambio o alteración cualitativa, no podría darse en la realidad [43]. Esta pasividad o estaría en el órgano visual o en algún cuerpo diáfano entre la vista y el visible. Ahora bien, si estuviese en el órgano, la niña del ojo en un mismo instante o momento sería forzosamente alterada por infinitos cuerpos colorados: cosa absurda, porque la alteración ha de realizarse indudablemente durante algún tiempo y por el paso de una cosa limitada en sí misma a otra también limitada y determinada. Además, si eso resultase en una y no en otra parte del ojo, entonces por fuerza esas partes serían divisibles y estarían separadas, y, sin embargo, no es así. En cambio, si aquella pasividad fuese propia de un cuerpo diáfano y trasparente, v. gr. del aire, que hay entre la vista y el visible, entonces forzosamente un mismo objeto, numéricamente uno, sería simultáneamente capaz de dos cosas con-

trarias, y eso es imposible. Estas y otras cosas parecidas son los reproches que traen.

Además, los partidarios de Aristóteles demuestran la exactitud de su pretensión, diciendo que, si los colores, o lo que a ellos equivalga, no fuesen llevados a través del cuerpo diáfano en acto, entonces no percibiría la vista con una mirada instantánea y sin duración de tiempo una estrella o un objeto muy lejano. Y la razón es porque lo que se traslada, es indudable que necesariamente pasa primero por lo que está más próximo que por lo que está más lejano. Ahora bien, a pesar de su gran distancia, vemos una estrella en el momento mismo en que vemos los seres que están más cerca que ella y eso sin diferencia alguna apreciable. De este modo se ve claro que el diáfano sustenta en sí los colores de los visibles y los lleva hasta el ojo [44].

En cambio, los partidarios de Platón prueban la exactitud de su pretensión de que algo tiene que haber que se propaga y sale del ojo al visible hasta encontrar a éste, por el hecho de que, cuando los visibles se hallan a distancias distintas, percibimos los más próximos sin percibir los más alejados. La razón de esto estriba en que lo que sale del ojo, percibe con su potencia lo que está cerca de él; pero después ya no deja de menguar y de ser menor y menor su perceptibilidad hasta desvanecerse su potencia y entonces ya no percibirá absolutamente lo que se halla muy alejado. Apoya también su pretensión el hecho de que, cuando tendemos nuestra vista a una distancia muy lejana y la hacemos caer sobre un objeto visible que se descubre mediante la luz de un fuego cercano a él, percibimos bien aquel visible, aunque el espacio entre nosotros y él esté a oscuras. Ahora bien si fuese verdad lo que dijo Aristóteles y dicen sus partidarios, sería necesario que todo el espacio entre nosotros y el objeto visible estuviese iluminado para que así sustentase los colores y llegasen hasta la vista. De consiguiente, puesto que encontramos que el cuerpo que se descubre a lo lejos, es visible, debemos inferir que algo sale de la vista y se va propagando y recorriendo las tinieblas hasta llegar al visible que se descubre mediante la luz percibida [45].

Mas si los dos partidos volviesen los ojos un poco y tuviesen una mirada intermedia e intentasen la verdad y abandonasen el camino del fanatismo, sabrían que los platónicos con la palabra *salir* quieren significar algo que no es la salida de los cuerpos respecto de un lugar. Cierto que a esa acepción de la palabra *salir* los ha forzado la necesidad de explicarse y la deficiencia de léxico y la carencia de vocablo que signifique la actuación de las potencias, sin sugerir al mismo tiempo *la*

salida propia de los cuerpos. Por su parte, los aristotélicos con la palabra *pasividad* quieren significar algo muy distinto de la mera pasividad, como cosa que cualitativamente va acompañada de reacción y alteración. Y así es claro que, aunque es una cosa exteriormente parecida a otra, en sí misma y en su ser le es muy desemejante.

Si, pues, con ojos ecuánimes consideramos esta cuestión, reconoceremos que hay una potencia unitiva entre la vista y el visible y que aquellos que tachan a los platónicos por su expresión de que hay una fuerza que *sale* de la vista y va al encuentro del visible, al decir ellos que el aire sustenta los colores del visible *llevándolos* hasta la vista y poniéndolos así en mutuo contacto, no tienen tampoco ellos un modo de decir exento de todo reproche. Lo que necesariamente se sigue de las expresiones de aquéllos sobre la actuación de la potencia y su *salida* se inferirá también necesariamente de decir éstos que el aire sustenta los colores y los *lleva* hasta la vista.

De aquí se ve claro que estas y otras cosas semejantes son conceptos sutiles y delicados en los que ponen atención los filósofos y ellos los estudian; pero las cosas los fuerzan a expresarse con palabras que algo tan sólo se acercan a semejantes conceptos y a veces no encuentran para ello palabras simples supositivas y exclusivas que signifiquen la verdad sin que haya en ellas equívoco alguno.

Siendo esto así, los que siempre encuentran algún defecto, dieron también con las expresiones dichas y por eso replicaron. Pero la mayor parte de las discrepancias que de ese modo aparecen, se encuentran sólo cuando se trata de objetos semejantes a los dichos y por las causas dichas. De consiguiente, una de dos: o eso se debe al retraso de los que contradicen, o al deseo de resistir y oponerse. En cambio, el dotado de un modo de juzgar sincero y una manera exacta de ver las cosas y de una inteligencia grave, prudente y firme, como no se propone embaucar, ni fanatizar, ni vencer, raras veces se decide a contradecir al sabio que de un modo forzado aplica ciertas palabras para declarar cosas oscuras y para elucidar con ellas ciertos conceptos sutiles. El observador estudioso, sin embargo, no se librará con eso de toda perplejidad, al encontrarse con palabras equívocas y metafóricas.

Los hábitos del alma.

También reparan en la cuestión de los hábitos del alma. Creen ellos que en este punto el parecer de Aristóteles discrepa esencialmente del parecer de Platón, porque Aristóteles en el libro *Ad Nichomachum* [46]

declara que todos los hábitos son costumbres que pueden alterarse y que ningún hábito es innato y que el hombre puede pasar de uno a otro mediante la repetición de actos y mediante el ejercicio, mientras que, por el contrario, Platón había declarado en el libro *De republica* y especialmente en la *Política* [47] que la naturaleza vence a la costumbre y que a los llegados ya a edad madura, cuando se han connaturalizado con cierto hábito, les es muy difícil ya dejarlo y que si ellos se proponen que cese, se afianzan más en ello. A este propósito trae el ejemplo del camino: Cuando en el camino crece la maleza, la yerba y los árboles retorcidos, al intentar luego limpiar el camino de todo eso e inclinar los árboles hacia el otro lado, entonces si dejan ir las cosas, la maleza se apoderará del camino más que antes.

Nadie que oiga estos dos modos de hablar, dudará que respecto de los hábitos hay entre los dos filósofos discrepancia esencial. Sin embargo, no es la cosa en su realidad como algunos creen.

Aristóteles en el libro titulado *Ad Nichomachum* habla tan sólo de normas o reglas cívicas generales, según ya expusimos en varios pasajes del Comentario a este libro; y, si, como dijo Porfirio y dijeron muchos otros comentaristas, se trata en ese libro de explicar los hábitos personales, entonces sus expresiones se refieren a normas o reglas habituales, pero la palabra norma o regla siempre es algo general y absoluto aunque no bajo todo respecto. Ahora bien, que deba reconocerse que todo hábito es reformable y alterable, considerada en sí la cosa absolutamente, y, aunque en ello se encuentren dificultades, es cosa evidente. No hay hábitos que no se puedan reformar y modificar.

En el niño cuya alma está predispuesta tan sólo en potencia, no hay ningún hábito en acto, ninguna propiedad psíquica adquirida. En una palabra, lo que tiene el niño en potencia es meramente una disposición virtual o aptitud para recibir una cosa o para recibir su contraria. Y una vez adquirido uno de los dos contrarios, el removerlo (ese contrario adquirido) sería posible a su contrario y así el edificio sería imperfecto y llevaría en sí una especie de corrupción. Lo que pertenece, pues, a la categoría de un hábito o de su carencia puede alterarse, por cuanto ninguna de las dos cosas predomina. Y esto no es más que una especie de defecto o carencia de capacidad. Siendo esto así, ningún hábito absolutamente en sí considerado es de tal naturaleza que no pueda reformarse y modificarse.

En el *De republica* consideraba Platón qué clases de régimen eran más útiles y cuáles eran más perjudiciales. Consideraba las circunstancias aceptables y efectuables de un régimen y cuáles eran más fá-

ciles o más difíciles de aceptar. Quisiera yo saber, si quien ha crecido con cierto hábito y la intensidad de éste, ha llegado a tanto que en ella supera a otro hábito cualquiera; (quisiera saber, digo) si el dejarlo no se le hace cosa muy difícil. Pero realmente lo difícil no es imposible. Ni Aristóteles niega que algunos puedan pasar de un hábito a otro, en unos casos con más facilidad y en otros con menos, según lo declara en la Etica menor ad Nichomachum, donde enumera las causas que dificultan y las que facilitan la substitución de un hábito por otro y dicen cuántas y cuáles son y en qué sentido obra cada una de ellas y qué indicios positivos hay de eso y cuáles son los impedimentos.

Quien con verdadera consideración reflexione sobre estas expresiones, dando a cada cosa su valor, reconocerá que entre los dos filósofos no hay en realidad discrepancia alguna esencial. Eso es cosa que tan sólo podrá hacérnosla imaginar la apariencia externa (el sonido) de las expresiones, si se consideran una a una separadamente y sin considerar el contexto en que se halla ni reparar en la especie de ciencia de que se trata.

Hay, sin embargo, un principio de gran valor para representarse rectamente las ciencias y especialmente para imaginar bien estos pasajes. Sírvanos de ejemplo la materia. El caso del alma y sus hábitos es como el de la materia que después de estar informada por una forma y de producirse en ella otra segunda forma, aun puede, juntamente con su forma, ser materia de una tercera forma que en ella se produzca: V. gr., la madera que tiene ya una forma determinada y se distingue por ella de los demás cuerpos; pero luego se hacen de esa madera tablas y de esas tablas se hace una cama. La forma de la cama en cuanto producida por las tablas tiene en éstas su materia, pero en las tablas que son materia respecto de la forma de la cama, había ya muchas otras formas, v. gr. la forma laminar, la de la madera, la vegetal y otras formas entre las primitivas: de la misma manera, cuando esa alma está ya habituada con algún hábito connaturalizado y se esfuerza por adquirir otro nuevo, los hábitos que ya poseía serán para el alma como algo innato y sus nuevas adquisiciones serán también hábitos. Si ella sigue de ese modo y persiste hasta adquirir un tercer hábito, aquellos primeros vendrán a hacer las veces de naturaleza. Y lo mismo se diga de éstos respecto de los que después vaya adquiriendo.

De aquí es que cuando veas que Platón y otro afirma que unos hábitos son innatos y otros adquiridos, debes recordar lo que aquí hemos dicho y lo entenderás mediante el sentido mismo de sus palabras. Con esto ya no resultará dudosa la cuestión ni admitirás que haya hábitos

verdaderamente innatos de manera que ya no podrá uno despojarse de ellos. Decir otra cosa sería muy reprobable, y, además, las palabras mismas estarían en contradicción con los conceptos si bien se reflexiona sobre ello.

EL SABER Y EL APRENDER.

También reparan en que Aristóteles en el *Libro de la demostración apodíctica* (Analytica posteriora) trae [48] esta duda, a saber: El que estudia una ciencia no puede menos de estar en uno de dos casos: o estudia lo que ignora; o estudia lo que sabe. Si estudia lo que ignora, ¿cómo podrá reconocer con seguridad que aquello es lo que iba buscando? En cambio, si va a estudiar lo que ya sabe, el estudiar eso repetidas veces será como obra inútil y superflua que no necesita hacer. Y sigue Aristóteles aún hablando sobre esto hasta llegar a decir [49]: El que intenta conocer una cosa cualquiera, tan sólo indaga mediante otra cosa distinta lo que ya en su alma encuentra perfecto (acabado). V. gr., ya posee su alma el concepto de lo que es igual y de lo que es desigual. Al estudiar, pues, si tal trozo de madera es igual o es desigual (con otro), tan sólo indaga lo que ya su alma posee perfectamente y después al encontrar cuál de las dos cosas era, recordará lo que ya estaba presente en su alma: si era igual, recordará la igualdad; y si era desigual, la desigualdad.

A su vez Platón demuestra en el libro llamado *Fedón* que el acto de aprender no es más que el acto de recordar [50]. Como prueba de su tesis trae con sus preguntas y respuestas lo que se cuenta de Sócrates en materia de lo igual y de la igualdad. Sea por ejemplo la igualdad algo que ya posee el alma, y sea lo igual un trozo, v. gr. de madera u otra cosa entre las que son iguales a una cosa dada. Apercibirse un hombre de esto será recordar la igualdad que tenía ya conocida en su alma, y, de consiguiente, por la igualdad congénere que ya conocía, conoce que ese igual es ciertamente igual a aquel otro que se le parece. Y así en todo lo que aprendemos no hacemos más que recordar lo que ya sabíamos. Pero mejor lo sabe Dios todo.

Movidos por estas expresiones han dado muchos en una opinión que realmente pasa el límite. Los que aceptan la inmortalidad del alma después de separada del cuerpo, van demasiado lejos en la interpretación de tales expresiones, las apartan de su tendencia expresiva y con ellas sobredoran su opinión hasta el punto de convertirla en prueba

apodíctica. Pero ignoran ellos que Platón cuenta eso de Sócrates a modo de quien mediante indicios y sugerencias busca la exactitud en una cosa velada; pero la prueba mediante insinuaciones e indicios nunca llega a demostración apodíctica, como nos lo ha enseñado el sabio Aristóteles en los Analytica Priora y Posteriora [51].

Por su parte, los que rehusan la inmortalidad del alma también van demasiado lejos en las censuras. Pretenden ellos que Aristóteles discrepa de Platón en esta cuestión. Pero echan en olvido sus propias palabras al principio del *Libro de la demostración apodíctica* (Analytica posteriora), cuando al comienzo [52] dice: Toda doctrina y todo cuanto puede aprenderse, proviene de nociones precedentes. Y un poco después [53] dice: El hombre aprende unas cosas que ya de antes previamente conocía y aprende otras cuyo conocimiento obtiene al mismo tiempo en que las aprende, v. gr. todos los sujetos reales que están bajo los universales (el caso particular comprendido bajo el universal). A pesar de que la rectitud de entendimiento, la justeza en la manera de pensar, y la inclinación a la verdad y equidad, son cosas que faltan en muchos hombres, aun quisiera yo saber si el concepto de esas palabras que dijo Platón, le dará en algo un mentís. Quien suficientemente considere cómo se obtiene el conocimiento y cómo se obtienen los primeros principios y el modo de aprender las cosas, reconocerá que entre lo que sobre esto piensan los dos filósofos, no hay discrepancia, ni distinción, ni contradición. Nosotros, para declarar este concepto, indicaremos un pequeño extremo, a fin de resolver la duda que les ocurre.

Decimos, pues, que es por sí mismo evidentemente claro que en los niños existe un alma cognoscente en potencia, cuyos órganos perceptores son los sentidos, y que la percepción de estos sentidos [54] tiene tan sólo por objeto los particulares y mediante los particulares se adquieren los universales, que son una experiencia cognoscitiva al contacto con la realidad. Mas las experiencias cognoscitivas pueden darse de propio intento y entre el vulgo es ya costumbre el designar como principio de experiencia el universal que se obtiene de intento y adrede, mientras que para el que se obtiene sin intentarlo, o no tiene el vulgo nombre especial para designarlo, porque no saben formar denominaciones especiales, o le dan el nombre que han hallado entre los ulemas (sabios), quienes los llaman *principios per se notos*, principios de demostración y otras denominaciones semejantes.

En el *Libro de la demostración apodíctica*, ya dijo Aristóteles [55] que quien pierde un sentido, pierde también cierta especie de conocimiento, porque el conocimiento tan sólo se adquiere mediante los sentidos.

Ahora bien, como estas experiencias cognoscitivas las adquiere el alma una a una y *praeter intentionem*, ya no se acuerda, después, de ellas el hombre, y aun sus mismas partes se han originado también una a una. Por eso conjeturan muchos que sin tales conocimientos nunca está el alma y que se aprenden por otra vía que por la de los sentidos. Cuando el alma adquiere algunas de estas experiencias, comenzará a ser inteligente, porque el entendimiento no es cosa distinta de esas experiencias. Cuantas más experiencias cognoscitivas existan en el alma, tanto es ésta más perfectamente entendimiento.

Además, cuando el hombre se propone conocer un objeto, desea particularmente llegar a descubrir cierto aspecto o circunstancia del objeto y se esfuerza por coger o atrapar el objeto bajo aquel aspecto a cuyo conocimiento general había ya antes llegado. Ahora bien, esto no es otra cosa que examinar aquello mismo que del objeto sentía ya en su alma. V. gr., cuando uno ardientemente desea reconocer en algún ser dado, si es o no es un ser vivo, suponiendo que ya de antemano se le ha presentado ese ser y que ya en su alma tiene formado el concepto de ser vivo y el concepto de ser no vivo: entonces con su entendimiento o con sus sentidos o con ambas cosas a la vez indaga cuál de los dos conceptos se realiza allí, y si por su fortuna lo encuentra, descansa de su trabajo y goza tranquilamente de su hallazgo y sentirá placer por haber alejado de sí el defecto de la perplejidad e ignorancia que tenía.

Esto mismo es, pues, lo que dijo Platón, a saber, que aprender es recordar y que reflexionar es esforzarse por saber, como la reminiscencia (el rememorar) es un esfuerzo de la memoria por acordarse. El que busca, desea algo, y se esfuerza por descubrirlo, y cuando encuentra algo interesante procura reconocerlo por pruebas e indicios y conceptos de cosas que antes tenía ya en el alma y de las que de ese modo se va recordando. Como el que ve un cuerpo que se parece en alguno de sus accidentes a otro cuerpo de accidentes parecidos que ya antes había conocido y de que se había olvidado, se va poco a poco recordando del cuerpo semejante que antes había conocido.

Sin sensación alguna anterior no se da acto alguno propio del entendimiento a no ser en cuanto se perciben todas las cosas en globo, aun sus contrarios, pero de esa manera pueden representarse las circunstancias de los seres reales de otro modo del que tienen. La sensación percibe reunidas todas las circunstancias de los seres reales que están unidas y percibe separadas las circunstancias de los seres reales que están separadas; percibe como desagradables las circunstancias de los seres reales que son desagradables y como hermosas las circunstancias

de los seres reales que son hermosas, y así en todo lo demás. En cambio, el entendimiento, en un ser real cualquiera, no sólo percibe lo mismo que antes percibieron los sentidos, sino que al mismo tiempo percibe lo contrario. Percibe, pues, reunidas al par que percibe separadas las circunstancias del ser real compuesto, y percibe como separados al par que como reunidos los modos de ser de los seres reales distintos. Y así en todo lo demás.

Quien medite lo que aquí sucintamente hemos expuesto, comparándolo con lo que se esforzaba por describir el sabio Aristóteles al fin del *Libro de la demostración apodíctica* (Analytica Posteriora) [56] y en el *De anima* [57] y con lo que después han elucidado e investigado ciertos comentaristas, reconocerá que lo que trae el Filósofo al comienzo del *Libro de la demostración apodíctica* (Analytica Posteriora) y lo que hemos referido en este tratado, se acerca mucho a lo que dijo Platón en el *Fedón* [58], aunque a la verdad entre ambos contextos hay alguna diferencia: El sabio Aristóteles trae eso en el mismo lugar, donde quería declarar la cuestión de la ciencia y del silogismo, mientras que Platón lo trae, cuando quiere declarar las cuestiones del alma. Por esto, queda cierta perplejidad en muchos de los que consideran las expresiones de ambos. Pero lo que hemos alegado, es bastante para quien se proponga ir por un camino llano.

DE LA ETERNIDAD O TEMPORANEIDAD DEL MUNDO.

De la eternidad o temporaneidad del mundo. También reparan en la cuestión de la eternidad o temporaneidad del mundo, y en si tiene el mundo o no tiene un hacedor que sea su causa eficiente. Creen que Aristóteles opina que el mundo es eterno, mientras que Platón opinaría que es temporáneo. Puedo afirmar que lo que los induce a este pensamiento, tan odioso y aborrecible respecto del sabio Aristóteles, es lo que éste sostiene en los *Tópicos*, a saber: A veces sucede que una misma enunciación puede según uno cualquiera de los dos extremos presentar un silogismo de premisas probables (generalmente extendidas entre las gentes), v. gr. 'el mundo o es eterno o no es eterno' [59]. Necesario es refutar (al-rad añadido en la ed. del Cairo) a estos contradictores, primeramente porque lo que se aduce por vía de ejemplo, no significa precisamente una convicción interna. En segundo lugar debe saberse que la intención de Aristóteles en los *Tópicos* [60] no es demostrar cuestión alguna acerca del mundo, sino que su intención es tratar de silogismos com-

puestos de premisas probables. El se encontró con que sus contemporáneos especulaban y disputaban sobre el origen del mundo, de si era eterno o de si era temporáneo, como disputaban también sobre el placer, de si era bueno o de si era malo. Y sobre ambos extremos del problema aducían silogismos de premisas probables. Aristóteles, pues, en este libro y en otros suyos demostró que en las premisas vulgarmente conocidas o probables no están bien deslindadas la falsedad y la verdad, porque lo probable unas veces es falso; y, sin embargo, en las polémicas no se rechaza por falso. Y otras veces es verdadero y entonces se emplea en las polémicas por su notoriedad y en la demostración apodíctica por su verdad. Por lo dicho se ve claro que no se le puede atribuir a Aristóteles una convicción interna acerca de la eternidad del mundo por solo este ejemplo que en este libro puso.

También los induce a esta opinión lo que Aristóteles trae en el *De caelo et mundo* [61] diciendo que el universo no tuvo comienzo temporal. De donde infieren que sostiene la eternidad del mundo. Pero la cosa no es así porque ya había dicho antes y demostrado en este mismo libro y también en otros sobre la *Física* y la *Metafísica* [62], que el tiempo no es más que el número del movimiento de la esfera celeste y que de este movimiento provenía el tiempo. Ahora bien, provenir de una cosa no es lo mismo que comprehenderlo dentro de sí la cosa misma. El sentido, pues, de la expresión: 'El universo no tuvo comienzo temporal' es que en sus partes no se fue sucesivamente produciendo, como se va produciendo o levantando una casa, o como se va sucesivamente formando un animal parte por parte (sino que fue producido todo repentinamente). En el caso, de dos partes una precedería a la otra en el tiempo. El tiempo, pues, nace del movimiento de la esfera celeste, pero sería absurdo pensar que el origen del cielo tuvo comienzo temporal. Con esto queda ya declarado que el mundo se debe a la iniciativa del creador, a un acto repentino y sin tiempo, pero del movimiento del mundo se siguió el tiempo.

Quien haya parado mientes en las expresiones de Aristóteles sobre la divinidad en el libro titulado *Utūlūŷía* (Theologia) no podrá dudar que afirma la existencia de un creador que dio comienzo a este mundo [63], porque según sus expresiones es cosa tan clara que a nadie se le podrá ocultar. Allí, pues, demuestra que el creador creó la materia prima de la nada, porque ella de un acto voluntario del hacedor recibió la corporeidad y la organización. Además, demuestra en el *De physico auditu* [64] que el universo no puede provenir de la fortuna o del acaso, y del propio modo habla también del mundo en su conjunto en el *De caelo et*

mundo [65] y lo probaba por la magnífica coordinación que unas partes del mundo tienen respecto de las otras.

También probó allí cuántas y cuáles eran las causas, afirmando entre ellas las causas eficientes [66] y demostró también la existencia de un organizador y motor distinto de lo organizado y de lo movido. Así como Platón en el *Timeo* [67] demostró que todo lo formado tenía indispensablemente una causa formadora y que lo formado no podía ser causa de su propio ser, así también demostró Aristóteles en la *Teología* [68] que el uno debe presuponerse en toda pluralidad, porque una pluralidad en que no se presupusiese el uno, sería absolutamente ilimitada y eterna. La demostración de esto lo hace con pruebas muy claras. Por ejemplo dice: Cada una de las partes de una pluralidad o es única o no es única. En el segundo caso, no podrá menos de ser múltiple o será la nada. Si es la nada, por fuerza se seguirá que con ella ninguna pluralidad puede componerse. En el caso de ser múltiple, ¿cuál es la distinción entre esa parte y lo múltiple? Además, forzosamente se seguiría de eso que un infinito era mayor que otro infinito. Demuestra también que aquello en que siendo propio de este mundo se presuponga el uno, tan sólo en cierto sentido será uno; y si en realidad no es uno sino que todo uno está allí presente, el uno será entonces distinto de él y él distinto del uno. Al fin demuestra que el uno verdadero da la unidad a todos los seres reales. Además declara que lo múltiple es necesariamente después del uno y que el uno precede sin duda a lo múltiple. También prueba Aristóteles que el ser múltiple, cuanto más cerca está del uno verdadero, es más primitivo que otro ser cualquiera que está más alejado, y viceversa. Después de anteponer estas premisas se eleva gradualmente a tratar las tesis acerca de las partes del mundo, corpóreas y espirituales. Y prueba suficientemente que todas las partes del mundo tienen por autor al hacedor que les dió principio y que él es la causa eficiente y el uno verdadero y autor de todo ser, conforme en todo con lo que acerca de la divinidad había demostrado Platón [69] en sus libros, v. gr., en el *Timeo*, en la *Política* y en otros tratados suyos. Además en algunos libros de la Metafísica trata ciertamente Aristóteles de un hacedor v. gr. el que lleva la letra landa [70]. Vuelve allí a tratar de la exactitud de las premisas precedentes de modo que él se mantiene en ellas como antes se mantenía. En todo esto no se sabe que tuviera Aristóteles predecesor ni que le haya superado alguien desde entonces hasta hoy día. Supuesto todo esto, ¿crees tú por ventura que aquel cuyo camino sea este camino, ha de consentir en que no existe hacedor y decir que el mundo es eterno?

Sobre la existencia del creador tiene Ammonio [71] un tratado singular donde recoge las expresiones de ambos sabios. Por ser este tratado bien conocido no tenemos necesidad de presentarlo en este lugar. El método seguido por Ammonio en este tratado es una vía media (muy legítima), de manera que al separarnos de él, haríamos como quien reprende un hábito moral y lo tiene él mismo. Si éste no fuera el caso, nos alargaríamos nosotros en este discurso. Pero ya hemos demostrado que ningún método, ninguna secta, ninguna religión positiva, ninguna escuela de los que enseñan la temporaneidad del mundo y sostienen la existencia de su hacedor y explican el problema del origen de las cosas, tiene algo positivo que no tenga ya Aristóteles [72] y antes de él Platón y los que siguieron las huellas de ambos. Todas las expresiones que se encuentran en los sabios de las demás escuelas y sectas tan sólo demuestran de un modo especial la eternidad de la naturaleza *a parte ante* y su persistencia posterior. Quien desee llegar a conocer bien esto, podrá leer los libros compuestos sobre los orígenes de las cosas y las narraciones en ellos citadas y los monumentos literarios que de los antiguos se refieren [73]. En sus veredictos encontrará cosas maravillosas. V. gr.: Al principio solamente había agua que se iba moviendo y así se fue reuniendo en un sitio su espuma y de ésta se fue condensando la tierra. De la tierra comenzó a salir el humo y de él se fueron formando los cielos. Considérese bien lo que los judíos, los magos y demás pueblos dicen. Todo ello implica trasformaciones y mutaciones que son todas cosas muy contrarias a una verdadera innovación inicial. Lo que se encuentra en todos ellos respecto a qué irán a parar los cielos y las tierras en punto a pliegues y despliegues y a su lanzamiento al infierno y a su dispersión y así otras cosas parecidas: todo esto no denota la nada pura.

Si no hubiese Dios salvado los seres intelectuales y racionales mediante estos dos filósofos y los que les siguieron, aclarando el problema de la innovación con pruebas claras y suficientes, esto es, declarando que las cosas no se generaron de algo (como de materia presupuesta) y que todo lo que se origina de otra cosa, se corrompe necesariamente en esa otra cosa de que procede [74] y que debiendo el mundo su origen a la nada, su paradero ha de ser la nada, y los demás argumentos y pruebas y demostraciones parecidas a las ya dichas, de la que están llenos sus libros, donde especialmente declaran lo que ambos dijeron sobre la divinidad y el comienzo de la naturaleza: (si Dios, digo, no hubiera tenido esa providencia) estarían las gentes en gran perplejidad y confusión. Pero tenemos sobre este capítulo un método que seguiremos y con el cual podemos comprobar el contenido de aquellas expresiones

de la revelación y estas expresiones son acertadas y verdaderas, a saber, que el Hacedor es quien rige todo el universo mundo sin que se le oculte el peso de un granillo de mostaza [75], ni a su providencia se escape parte alguna del mundo, según lo que sobre esta providencia ya hemos demostrado, a saber, que la providencia universal se extiende a todas las cosas particulares y que cada una de las partes del mundo y cualquiera de sus estados están en el lugar conveniente y más perfecto, como lo demuestran los libros de anatomía [76] y las utilidades de los miembros (en los seres orgánicos) y las tesis de la Física que se parecen a las dichas. Todo ser cuya constitución se apoya en otro, está confiado a aquel en que se apoya mediante aquella suma providencia y sabiduría, según que de las partes de la Física se puede ir subiendo a los problemas de la demostración apodíctica, a los problemas del gobierno político y a los de la religión positiva. Los problemas de la demostración apodíctica están confiados a los dotados de espíritu claro e inteligencia recta; los del gobierno político a los dotados de maneras de pensar justas: y los de la religión positiva a los dotados de inspiraciones espirituales. Entre todos estos problemas, los más generales son los religiosos y sus expresiones están fuera de los alcances de los destinatarios y por esto a los destinatarios no se les debe zaherir por lo que no son capaces de representarse.

Hay quien se imagina que el primer innovador es corpóreo y que obra con movimiento y aun en el tiempo. Ellos son incapaces de representarse en su entendimiento algo más sutil y conveniente. Si alguna vez llegan a sospechar que podrá ser incorpóreo y que, por consiguiente, podrá practicar sus acciones sin movimiento y fuera del tiempo, aun entonces no queda absolutamente en su entendimiento firme el concepto representado, y si es constreñido a eso, crece en él el error y el extravío (se encastilla en). En lo que imagina y cree, es excusable y se le podrá perdonar. Más tarde podrá ser que con su entendimiento reconozca que no es cuerpo y que obra sin movimiento, aunque aun entonces quizás no puede figurarse que no esté en lugar ninguno y si se le constriñe a eso y se esfuerza alguien en hacérselo concebir, se mostrará estúpido, se quedará en sus trece y ya no atenderá a cosa alguna (que se le diga). Por eso no puede el vulgo admitir un ser que no provenga de otro ser (como de materia presupuesta) y que no se vaya resolviendo en el ser primitivo. Por eso tan sólo se les debe hablar de lo que ellos pueden representarse y percibir y entender, ni delante de ellos se debe atribuir cosa alguna, aunque así sea la verdad, a defecto o a debilidad que tienen, sino decirles solamente lo que es recto y razonable.

El desenvolvimiento de los métodos de verdaderas demostraciones apodícticas es propio de los filósofos, entre los cuales estos dos sabios sobresalen, Platón y Aristóteles. El desenvolvimiento de un método fundado en suasiones, en la rectitud, en los milagros y utilidad, es cosa propia de los fundadores de las religiones positivas; los cuales (en vez de demostrar apodícticamente la innovación de las cosas) la presentan como objeto revelado e inspirado [en lugar de (las pruebas de) la innovación presentan la revelación y la inspiración]. Aquel cuyo método y objeto sea éste de declarar los argumentos y establecer las pruebas de la unidad del hacedor verdadero y aquel cuyas expresiones sobre la naturaleza de la innovación y de la interpretación de su concepto, sean las expresiones de estos dos sabios, es inverosímil que piense que hay en ellos corrupciones que puedan despojarnos de nuestras creencias o que sus opiniones estén en contradicción con nuestras prácticas.

Sobre las ideas ejemplares.

Se han fijado también en la cuestión de las formas y tipos ejemplares, cuya afirmación se atribuye a Platón [77], mientras que en ambos casos Aristóteles habría opinado lo opuesto. Platón en muchas sentencias insinúa que los seres reales tienen formas abstractas en el mundo de lo divino y algunas veces las llama ejemplares divinos. Esos ejemplares ni se desfiguran ni se corrompen, sino que perseveran siempre lo mismo. Los seres que se desfiguran y corrompen, son tan sólo estos seres reales que vinieron ya de hecho a la existencia. Ahora bien, Aristóteles [78] en sus libros de Metafísica (titulados por las letras del alfabeto) recuerda una teoría (kalām) en que critica a los que propugnan los ejemplares divinos y las formas por sostener que los ejemplares existen, en el mundo divino y sin corromperse, con subsistencia propia. Allí demuestra cuántos inconvenientes se seguirían necesariamente de esa teoría: allí existirían líneas, superficies y esferas; existiría allí el movimiento de las esferas y de los orbes; existirían las ciencias, como la astronomía y la música con sus sonidos acordes y desacordes, la medicina, la geometría, las magnitudes: unas rectilíneas y otras curvas, cosas calientes y cosas frías; en una palabra, las cualidades activas y pasivas, lo universal y lo particular, las materias y las formas. Y habría otros inconvenientes de que habla en aquellos pasajes que sería demasiado largo enumerar en este discurso y por ser conocidos dejamos de repe-

tirlos, porque ya lo hicimos en otros casos, por cuanto ya aludimos a esta teoría y a los pasajes en que se contiene tal mención, nos dispensa ahora de examinarla otra vez e interpretarla para quien la quiera volver a indagar en sus lugares. Porque el intento perseguido ahora en este tratado es el de exponer un método que si el estudioso de la verdad lo sigue, le preserve del error y facilite la obtención de la verdad al que intente obtenerla mediante las sentencias de estos dos filósofos, sin apartarse del camino llano a lo que parecen sugerir ciertas palabras oscuras.

Ya vimos que Aristóteles en su libro sobre la divinidad llamado *Theologia* mantiene la realidad de las formas espirituales [79] y declara que tiene existencia real en el mundo de lo divino. Si pues estas sentencias se toman según su sonido externo, una de tres cosas: o unas sentencias son contradictorias de las otras, o unas serán de Aristóteles y otras no lo serán; o tienen sentidos ocultos e interpretaciones que internamente las armonizan —aunque en la forma exterior discrepan—, sin que esto sea obstáculo para que entre sí concuerden y coincidan. Pues bien y en primer lugar, decir que Aristóteles a pesar de sus méritos en la ciencia, de su gran atención (vigilancia) y de su excelencia se contradice a sí mismo en estos conceptos acerca de las formas espirituales y esto en una misma ciencia suya, en la *Ciencia Divina*, es cosa inverosímil e inadmisible. En segundo lugar, que unas sentencias sean de Aristóteles y otras no lo sean, es cosa mucho más inverosímil, porque los libros que hablan de estas tesis son muy conocidos, para que de ciertos pasajes pueda pensarse que han sido adulterados. Resta, pues, que tengan una interpretación y un significado que una vez manifestado elimine toda duda y perplejidad.

Decimos pues: Puesto que el Hacedor por sí y en su mismo ser difiere enteramente de todo lo que no es él mismo, porque el contenido de ese concepto es algo más noble, excelente y alto que todo lo demás sin que cosa alguna le sea congénere en su mismo ser ni se le parezca ni realmente se le asemeje, ni aun hablando tropológicamente; y puesto que, por otra parte, a pesar de eso, nos es forzoso denominarlo y hablar de El con algunas de estas palabras tropológicas: es del todo necesario reconocer que no obstante cualquier palabra con que hablemos de cualquiera de sus atributos, el concepto de su ser en sí está muy lejos del concepto que aquella palabra inmediatamente sugiere, esto es, tiene como decíamos un sentido más elevado y noble, de modo que cuando decimos que el Hacedor existe, reconocemos que su existencia no es como la existencia de los demás seres distintos de El; y si decimos que

vive, reconocemos que vive en un sentido más noble que el que observamos en los demás seres vivos distintos de El. Y así en todas las demás cosas. Cuando este concepto esté perfectamente establecido y se haya apoderado del entendimiento del filósofo que estudia la *Metafísica*, fácil le será representarse lo que dijeron Platón y Aristóteles y los que les han seguido. Volvamos ahora al punto de partida y digamos: Puesto que existe Dios vivo, este mundo y todo lo que en él hay, necesariamente tuvo en Dios formas ejemplares cuya existencia real y en sí misma El intentaba. Sea Dios glorificado por este su ejemplarismo.

Además por lo mismo que su naturaleza por ser eterna no admite ninguna especie de cambio ni alteración, lo que dentro de la esfera de la divinidad existe una vez, así ha de perseverar sin menoscabarse ni alterarse nunca. Si los seres reales no hubiesen tenido formas y ejemplares en la naturaleza de un ser real, vivo y dotado de voluntad, ¿qué podría realmente llegar a existir? ¿qué modelos habrían servido para producirlo e innovarlo? ¿por ventura no vas ya reconociendo que quien niega este concepto de un ser dotado de acción, vida y voluntad respecto del Hacedor, necesariamente debe decir que los seres que realmente existen, tienen una existencia adquirida de una manera incierta (en bloque, por un poco más o menos) y de un modo embrollado, sin que haya intervenido la intención y sin dirigirse a un objetivo previsto y querido? Todo esto sería sin duda de lo más reprochable. De consiguiente conviene que reconozcas y te representes bien las doctrinas de aquellos sabios en lo que sostienen acerca de los ejemplares divinos sin que por eso se hayan de tener por ideas subsistentes por sí mismas (sin sujeto) en otro lugar fuera de este mundo. Porque si de ese modo se imaginan, necesariamente se sigue la existencia de mundos infinitos, tantos como son los ejemplares de este mundo. Ya el sabio Aristóteles demostró en la Física lo que se les sigue a los defensores de la existencia de muchos mundos [80]. También los comentaristas han declarado muy bien su tesis. Respecto de las doctrinas teológicas conviene también aplicarse a ese método que ya muchas veces hemos inculcado, porque es de grande utilidad y en general de mucha confianza, mientras que en dejarlo habría mucho daño. Conviene también recordar que la necesidad nos lleva a emplear muchos términos físicos y lógicos, como convenientes para expresar conceptos sutiles, nobles y elevados sobre toda descripción y muy distintos de todas las cosas generables y realizables mediante una existencia natural. Si intentase alguien inventar otras palabras y comenzase a poner expresiones distintas de las ya empleadas, no haría ciertamente viable su modo de decir. Se nos representarían

entonces cosas distintas de aquellas de que nos informan los sentidos. Puesto que una fuerza necesaria nos prohibe el paso y se interpone entre nosotros y esas nuevas expresiones, limitémonos a los términos ya existentes y háganos fuerza el aviso de retener que los conceptos divinos que se significan con esas palabras, son de un modo de ser más elevado y aun distinto del que las palabras a primera vista sugieren y representan.

ENTENDIMIENTO, ALMA Y NATURALEZA.

Otra cosa que es corriente notar, son las sentencias de Platón en el *Timeo*, que es uno de los libros en que trata también del alma y del entendimiento. Cada una de estas dos cosas, dice, tiene un mundo distinto del mundo de la otra [81], bien que esos mundos estén en contacto, uno arriba y otra abajo. Otras sentencias tiene parecidas a ésta. Esto necesariamente debemos representárnoslo de un modo semejante a como hemos entendido otras cosas, a saber que con el mundo de los entendimientos quiere significar los límites de su esfera de acción —y otro tanto debe entenderse del mundo de las almas—, sin querer en manera alguna indicar con eso que los entendimientos y las almas y el Hacedor tengan respectivamente un lugar determinado, unos en lo alto y otros en lo bajo como lo tienen los cuerpos. Aun a los que comienzan la filosofía sería reprochable eso (el concebir así las cosas), ¿cómo, pues, no lo sería a los ejercitados en ella? De consiguiente con *arriba* y *abajo* tan sólo quiere significar la excelencia y nobleza, no lugares dotados de superficies. La expresión, pues, *mundo del entendimiento* está dicha únicamente al modo como decimos el mundo de la ignorancia y el mundo de la ciencia y el mundo de lo oculto. De este modo, pues, designa Platón la esfera de acción de cada una de estas cosas.

Del propio modo al hablar de la emanación del alma sobre la naturaleza y de la emanación del entendimiento sobre el alma tan sólo quiere significar la emanación del entendimiento en cuanto ayuda (al alma) no sólo a conservar las formas universales sentidas por el alma separadamente sino también a separar las sentidas en su unión y a adquirir para ellas lo que las preserva de ser formas que se desmoronan y corrompen. Y así en las demás cosas que significan una ayuda del entendimiento al alma. Con la emanación del alma sobre la naturaleza quiere significar que le es provechosa por ayudarla y atraerla de aquello en que se detiene, a lo que le es útil respecto de constitución, v. gr. el placer y gozo. Otro tanto se diga de otras cosas semejantes a éstas.

Con la vuelta del alma a su mundo mediante la liberación de sus prisiones [82] quiere decir Platón que mientras esté en este mundo, el alma necesita indispensablemente servirse del cuerpo natural que es su sujeto y está como quien desea verse libre (de tal servicio). Al volver, pues, a su estado anterior habrá sido como liberada de una prisión nociva para ir a una esfera más conveniente y apropiada a ella. De este modo se deben recibir todas aquellas alegorías que se parecen a las aquí mencionadas. El hecho mismo de ser tan finos y sutiles estos conceptos impide mucho el interpretarlos de un modo diferente del que emplea el sabio Platón y del que emplearon los que le siguieron. Según probó el sabio Aristóteles en su libro *De anima* [83] y también Alejandro [84] y otros filósofos, el entendimiento es la más noble parte del alma y dicen que, cuando está en acto, llega a su meta más alta, como que llega a conocer las cosas divinas y a reconocer al mismo Hacedor. Por eso es el más semejante a Dios entre todos los seres creados así por su nobleza como por su sutileza y pureza sin lugar ni situación determinada. Al entendimiento sigue el alma que es un ser intermedio entre el entendimiento y la naturaleza como que tiene sentidos naturales y así por un lado frisa (tiene cierta unidad) con el entendimiento que a su vez frisa con el Hacedor según ya dijimos, y por otro lado frisa o linda con la naturaleza y ésta le sigue en la manera de ser aunque no respecto del lugar. En cosas tan difíciles de describir y decir conviene reconocer esta y otras maneras parecidas de las que en sus sentencias usa Platón, porque de este modo desaparecerán las opiniones y dudas que llevan hasta decir que entre él y Aristóteles hay discrepancias sobre estos conceptos. ¿No ves, por ventura, cómo cuando quiere Aristóteles demostrar los problemas del alma, del entendimiento y de la divinidad, se muestra animoso y elocuente en sus palabras y emplea un lenguaje enigmático lleno de comparaciones? Esto hace en el libro llamado *Theologia* [85] donde dice: «Verdaderamente cuantas veces me quedo a solas con mi alma y me aparto del cuerpo, vengo a ser como una substancia pura incorpórea; entro entonces en mi propio ser y me vuelvo a él y quiero apartarme de todas las cosas si no es de mí mismo y así a la vez soy yo solo el acto de conocer, el cognoscente y lo conocido. En mi mismo ser veo una hermosura y una belleza que me deja admirado. Así reconozco que soy una pequeña parte de un país noble y que soy un ser vivo, capaz de acción. Cuando de esto me doy cuenta cierta, me elevo con mi razón de este mundo al mundo de lo divino y vengo a quedar como suspendido de aquél. A mis ojos brilla entonces una luz y una belleza tal que la lengua teme describirla y el oído oírla. Cuando

me siento cubierto de esta luz y que todas mis fuerzas quedan agotadas sin poder ya sobrellevarla, me dejo sumergir en el mundo de la reflexión. Pero al llegar a este mundo de la reflexión, la reflexión misma me oculta aquella luz. Y en esto me acuerdo de mi hermano Heráclito por cuanto mandó indagar y examinar la substancia del alma noble mediante la subida al mundo del entendimiento». Esto tiene Aristóteles en aquel libro en un largo discurso en que hace un esfuerzo al querer demostrar esta idea sutil, pero el entendimiento creado le impedía percibir lo que hay allí y declararlo enteramente.

Quien quisiera llegar a ver un poco de lo que nos quieren insinuar, un poco (digo) porque lo mucho sería cosa difícil e inverosímil, considere con su razón sobre lo ya dicho, pero no siga sus palabras en su rigor perfecto. Quizás así perciba algo de lo que con alegorías y metáforas se intenta, porque ambos filósofos se esforzaron y lucharon contra las dificultades. Mas después de ellos hasta estos nuestros días ha habido algunos cuyo objetivo no era la verdad sino que sus trabajos obedecían al espíritu de partido e indagaban más bien los defectos. Por eso tergiversan y modifican, sin obtener, sin embargo, victoria a pesar de sus esfuerzos y de sus cuidados y de su exclusivo fin de glosar y declarar. Nosotros, en cambio, a pesar del gran cuidado puesto en todo esto reconocemos que aun de lo mismo necesario hemos obtenido muy poco, porque el problema de suyo es espinoso y muy lleno de dificultades.

Remuneración futura.

A lo que piensan sobre estos dos sabios, Aristóteles y Platón, pertenece también la opinión de que ellos no pensaron ni creyeron en la remuneración futura con sus recompensas y castigos. Sin embargo, respecto de ambos es esto una conjetura inadmisible. Con propias palabras declara Aristóteles que en la naturaleza es necesaria la retribución. En la Carta [86] que escribió a la madre de Alejandro para que ella se enterase de su injusticia y sintiese lástima de él y también para despertar en su alma la duda, dice al comenzar: «Los testigos de Dios en la tierra que son las almas sabias, están contestes en que Alejandro el Grande es el más excelente de los buenos entre los nacidos. Sus laudables hechos están descritos en los principales lugares de la tierra y en todos los términos habitados por seres vivos en oriente y occidente. A nadie ha concedido Dios lo que concedió a Alejandro, a saber, tenerlo entre sus amados y escogidos. La bondad pertenece a aquel a quien

Dios eligió. En unos aparece clara la señal de la elección divina, en otros queda más oculta. Alejandro es el más ilustre entre los pasados y presentes en quienes aparece la señal de la elección; él es el más lleno de dones entre los que podemos recordar, el más glorioso de los que viven, el más feliz de los muertos. Oh madre de Alejandro! si tienes alguna solicitud por el Gran Alejandro, no tengas por provechoso lo que te aparta de él, ni descubras a tu misma alma cosas que se interpongan entre los dos, ya que lo puedes encontrar en el ejército de los elegidos; aspira más bien a lo que te acerque a él y ante todo ofrece con alma pura sacrificios en el templo de Zeus». Estas y otras cosas que aun sigue diciendo, prueban bien y manifiestan que la remuneración presupone necesariamente cierta creencia.

Platón por su parte al fin del libro sobre el *Régimen Político* [87] puso una tesis que cuadra muy bien con la vuelta a la vida y resurrección, con el juicio y la justicia y la balanza y la retribución con sus recompensas y castigos según los hechos de los buenos y de los malos.

A quien medite las sentencias ya trascritas de ambos filósofos y no se incline a seguir aún resistiendo a la luz, le librará esto de seguir opiniones erróneas y sospechas falsas y de adquirir la responsabilidad de atribuir a los escogidos algo de que ellos están libres y muy apartados. Aquí ponemos fin a este discurso en que hemos procurado demostrar la *Concordia* entre las maneras de pensar de ambos sabios, Platón y Aristóteles.

A Allāh la verdadera alabanza! Su bendición sobre el profeta Muḥammad, la mejor de sus criaturas y sobre los preferidos para compañeros suyos y sobre los que por su protección han llegado a ser buenos. Amén.

ABŪ NAṢR MUḤAMMAD BEN MUḤAMMAD AL-FĀRĀBĪ.

NOTAS

[1] Existencia. Aqui dice wuŷūd = وجود (1,8) y antes dice iṯbāt = اثبات (1,6) para expresar la misma idea y es que ambas palabras son sinónimas en cuanto significan el efecto formal de la anniyya = انية como diferencia específica.

[2] Cosas. Primero pone asbāb = اسباب (1,8) y luego pone amūr = امور (1,9) para significar lo mismo, y es que aunque asbāb puede significar *causas*, sin embargo suele también tener el sentido general de *cosa* sin indicar causalidad de ninguna clase; cf. 11, 14: 4, 22; 12, 3: 5, 1; 13, 10: 5, 16; etc.

[3] Esencia = ماهية = objeto formal, tratándose de las ciencias; cf. también aquí 5, 1: 2, 3; 7, 7: 3, 2. Igualmente, Avicena aunque llama anniyya = انية al objeto particular de una ciencia, v. gr. la 'Metaphysica' I, 1, al hablar de objeto de las ciencias en general lo llama māhiyya = ماهية (Isagoge, ed. Cairo, 1952, pp. 11, 17).

[4] ARISTÓTELES, *Metaphysica*, X, 3, ed. B(ekker), p. 1060, col. 2, 31; D(idot) II, 587, 18-19: Ἐπεὶ δ'ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος = Quum autem philosophi scientia sit entis, prout ens, universaliter et non secundum partem. Igualmente Platón, *De republ.* liber sextus, ed. D., p. 104, lín. 30-34: Τί δ'ἄλλο, ἦν δ' ἐγώ, ἢ τὸ ἑξῆς; ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ, ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχουσι πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὲ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι; a saber: Quid aliud, inquam, nisi quod deinceps sequitur? quoniam philosophi sunt, qui attingere possunt id quod semper secundum eadem eodem modo se habet, qui vero id nequeunt sed per multa et omni modo se habentia vagantur, non philosophi sunt, utros tandem duces esse civitatis oporteat?

[5] Inducción = istiqrā' = استقرا corresponde al griego ἐπαγωγὴ y de ella habla ARISTÓTELES, *Analyt. prior.*, II, 23, B. p. 68, col. 2, lín. 27; D, I. p. 116, lín. 28-30: ... Δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον. ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων. Oportet autem considerari tò Γ id quod ex omnibus singularibus est compositum; inductio enim per omnium enuntiationem procedit.

[6] Convendrá tener presente la correspondencia entre varios términos griegos y árabes que vamos encontrando. Así ὅρος se traduce por hadd = حد = definición 1, 15; 2, 7; 3, 1); συλλογισμός por qiyās = قياس = silogismo (2, 17); ἀπόδειξις por burhān = برهان = demostración apodictica (2, 17), y finalmente διαίρεσις por qisma = قسمة = división o análisis.

[7] Para la doctrina y en parte para los mismos ejemplos aqui aducidos, véase ARISTÓTELES, *De caelo*, IV, 6, ed. B. p. 313, col. 1-2; D, II. p. 431, 15 s.

[8] Cf. PLATÓN, *De republ.* VII, p. 126: Ἴθι τοίνυν, ἦν δ'ἐγώ, καὶ τόδε ξυνοιήθητι καὶ μὴ θαυμάσῃς, ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν. Ergo age, inquam, etiam in hoc consenti neque mireris, quod qui huc pervenerunt, humana tractare nolunt, sed animus eorum semper ad supera fertur...

[9] Ni en los escritos de Aristóteles ni en los de ningún otro escritor, podremos encontrar los razonamientos según la forma que exigiría una lógica cerrada y exclusiva. Por esto en Aristóteles se encontrarán oscuridades. El mismo indica

el origen de alguna, v. gr. *Top.* VIII, 1, p. 151, col. 2, lín. 29: Τὰς μὲν οὖν ἀναγκαίας, δι' ὧν ὁ συλλογισμός, οὐκ εὐθὺς προτατέον, ἀλλ'ἀποστατέον ὅτι ἀνωτάτω, οἷον... Necessariae quidem propositiones, e quibus syllogismus conficitur, *non statim proferendae sunt* sed recedendum est quam longissime (D. I, 261, 29). B. Pone dos veces p. 151; fijarse en el libro mencionado por V. Rose en 'Aristotelis qui ferebantur librorum; fragmenta... Berolini 1870, p. 1579.

[10] Pseudo-ARISTÓTELES, *Epistula ad Alexandrum*, mencionada por V. Rose en 'Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta'... Berolini, 1870, p. 1579. Deben notarse los términos tawāb = ثواب =, premio, que corresponde a κέρδος referido a la justicia = ᶜadl = عدل = δικαιοσύνη. Del mismo modo ᶜuqūba = عقوبة = castigo, que corresponde a ξημία referido a la injusticia = ŷaur = جور = ἀδικία.

[11] ARISTÓTELES, *Analyt. prior.*, I, 32, B. p. 47, col. 1, lín. 26; D, I. p. 79, 1: τούτων γὰρ τεθέντων ἀναγκαῖον μὲν τὸ οὐσίας μέρος εἶναι οὐσίαν. 'His. enim positis, necessarium quidem est, substantiae partem esse substantiam'. Donde debe observarse que ŷawhar = جوهر = substantia = οὐσία y que ŷuzᶜ = جزء = pars = μέρος.

[12] Pseudo-ARISTÓTELES, *Epistula ad Platonem*.

[13] PLATÓN, *Timaeus*, 28, ed. D. p. 204, lín. 11: τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως αλόγου δοξαστὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν = Alterum id est quod intelligentia cum ratione comprehenditur quod semper eodem modo est; alterum vero quod opinione cum sensu percipitur, quod oritur et interit nec unquam vere est.—También aquí podrá observarse la correspondencia tanto de ᶜaql = عقل con λόγος, como de ḥiss = حس con αἴσθησις.

[14] K. Būlītīya al-ṣagīr = Politica minor. Parece llamar así al *De re publica* por comparación al *De legibus*. También podría llamar asi a algún compendio en árabe del *De re publica*.

[15] Manera de ser de los generables: wa-l-wuŷūd al-kiyānī. Es claro que al-wuŷūd comprende aquí tanto la esencia como la existencia y más se refiere a la esencia que a la existencia.

[16] ARISTÓTELES, *Categoriae*, 5, ed. B. p. 2, col. 1, lín. 11; ed. D, I. 2, 39: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ'ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος, ἢ ὁ τὶς ἵππος... Substantia propriissime et primo et maxime sic dicta est, quae neque de subiecto quopiam, nec in subiecto quopiam est, ut quidam homo et quidam equus.

[17] *LIBRO DE LOS SILOGISMOS CONDICIONALES*. No es ciertamente un libro de Aristóteles.

[18] Lógica, véase Nota 16.

[19] *De generatione*. Quizás no sea la cosa tan clara; pero puede verse, *De generatione*, I, 3. Ed. B. p. 318, col. 2, lín. 14; ed. D, II. p. 438, 53 s: ἧς μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία, ἧς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν, οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις... Cuius enim differentiae potius hoc aliquid significant, eo magis substantia est; contra, cuius differentiae privationem magis significant, ea magis non ens est, ut calor praedicamentum quoddam et species est; frigiditas vero privatio.

[20] Mā ba'd al-ṭabī'a designa la 'Metaphysica'. Y lo mismo significa la expresión: al-aqawīl al-ilāhīya = θεολογούμενα.

[21] 'Metaphysica'. Bien dice al-Fārābī que sería demasiado largo aducir todos los pasajes. Baste aquí, ARISTÓTELES, *Metaphysica* II, 3, ed. B. p. 998, col. 2, lín. 3; ed. D. p. 493, 17-19: Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων οὐκ ἂν εἴησαν αἱ ἀρχαὶ τὰ γένη τῶν ὄντων. ᾗ δ' ἕκαστον μὲν γνωριζομεν διὰ τῶν ὁριομῶν εἰσῖν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὁριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη... Ex his itaque rationibus non essent principia genera entium. Qua autem singula cognoscimus per definitiones, principia vero definitionum genera sunt, necesse est definitorum etiam principia genera esse.

[22] ARISTÓTELES, *Analytica poster.*, II, 13 por todo el capítulo (B. p. 96, col. 1; p. 97, col. 2; D. t. I, p. 167) y por lo mismo no se puede trascribir aqui todo ello.

[23] En los *Tópicos* hay muchísimos pasajes referentes a las definiciones. Baste aquí, ARISTÓTELES, *Topica*, V, 3, ed. B. p. 132, col. 1, lín. 11; ed. D. p. 224, 16: Δεῖ γὰρ τῶν ἰδίων, καθάπερ καὶτῶν ὅρων, τὸ πρῶτον ἀποδίδοσθαι τὸ γένος, ἔπειθ' οὕτως ἤδη προσάπτεσθαι τὰ λοιπά, καὶ χωρίζειν. ὥστε τὸ μὴ τοῦτον τον τρόπον κείμενον ἴδιον οὐκ ἂν εἴη καλῶς ἀποδεδομένον... Oportet enim, ut in definitionibus, sic in propriis, primum genus exprimi, deinde iam hoc pacto cetera adiungenda sunt, atque separanda. Quare proprium non isto modo positum non fuerit recte explicatum.

[24] ARISTÓTELES, *Analytica priora*, I, 31, ed. B. p. 46, col. 1, lín. 31; ed. D. p. 77, 22: Ὅτι δ' ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου, ῥάδιον ἰδεῖν... Quod autem divisio per genera parva quaedam particula sit dictae methodi, facile est videre...

[25] Hubo dos Ammonios: Saccas en el siglo III y Hermas en el siglo V. A su vez Temistio vivía en 360. Parece, pues, haber alguna confusión de un Ammonio por otro. Véase el Prólogo.

[26] La enunciación al-wuŷūdī = الوجودى (p. 10, 5. 6. 8; 10. 18) es el enunciado contingente contrapuesto aquí al necesario = al-ḍurūrī = الضرورى. Pero nótese que aquí al-wuŷūd es la contingencia llevada ya a cabo, esto es la existencia. Este paso de uno a otro matiz es cosa ordinaria.

[27] PLATÓN, *Timaeus*. No he podido yo encontrar el pasaje. Quizás el mismo al-Fārābī niega que esté así en el *Timeo*, ya que 'eso es cosa meramente invocada por los estudiosos, que hasta pretenden que existen en Platón silogismos de esa laya, v. gr. el que ya hemos referido'.

[28] ARISTÓTELES, *Analytica priora*, I, 9, ed. B. p. 30, col. 1, lin. 15; ed. D. p. 49, 13: Συμβαίνε δέ ποτε καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως ἀναγκαίας οὔσης, ἀναγκαῖον γίνεσθαι τὸν συλλογισμόν. Accidit autem aliquando, ut et, altera tantum propositione necessaria, syllogismus fiat necessarius.

[29] Sobre el τὸ κατὰ παντός = dictum de omni = maqūl ᶜalà al-kull = مقول على الكل (ARISTÓTELES, *Analytica posterior.*, I, 4, ed. B. p. 73, col. 1_a, lín. 26_a; ed. D. p. 125, 1 s) hubo muchas discusiones entre los filósofos árabes, como ya aparece en el texto, donde el lector tiene lo conveniente para la inteligencia de al-Fārābī. Cf. etiam Averroes.

[30] Alejandro de Afrodisia vivia por el 200 p. C. y entre los filósofos árabes era tenido por el Comentador (de Aristóteles) por excelencia.

[31] Al-Fārābī, *in poster. Analytica*. En cuanto yo conozco, aún no se han impreso en árabe esos comentarios de al-Fārābī; en latín se conocen tan sólo algunos trozos, impresos por Salman, D. H., OP: *Fragments inédits de la Logique*

d'Alfarabi, en *Rev. des Scienc. Phil. et Théol.* 32 (1948), 222-225. Bien puede ser que esta traducción sea de Gundisalvo (cf. verificatur et falsificatur, lín. 23; transsumptum, lín. 32; comitantem, lín. 50; etc.) y que Gundisalvo no tradujera más, según hizo en otros casos.

[32] ARISTÓTELES, *Analytica priora*, I, 4, ed. B. p. 26, col. 1, lín. 2; ed. D, I. p. 41, 51 s: Εἰ δὲ τὸ μὲν πρῶτον παντὶ τῷ μέσῳ ὑπάρχει, τὸ δὲ μέσον μηδενὶ τῷ ἐσχάτῳ ὑπάρχει, οὐκ ἔσται συλλογισμὸς τῶν ἄκρων... Si vero primum extremum ad omne medium consequatur, medium autem nulli extremo insit, non est syllogismus extremorum...

[33] Véase la Nota 31.

[34] Afirmativas *desviadas*. Así traduzco literalmente la palabra معدولة. Las razones que hay para ello pueden verse en M. Alonso, *Tecnicismos arábigos y su traducción* en *Al-Andalus* XIX (1954). 103-127.

[35] ARISTÓTELES, *Perihermenias*, 14, ed. B. p. 23, col. 2, lín. 20; ed. D, I. p. 37, 43: Ὥστε μᾶλλον ἂν εἴη ψευδὴς τοῦ ἀγαθοῦ ἡ τῆς ἀποφάσεως, ἢ ἡ τοῦ ἐναντίου δόξα... Igitur magis falsa fuerit opinio negationis boni, quam contrarii opinio (bonum malum esse).

[36] PLATÓN, *De re publ.* II, ed. D. p. 23, lín. 11: καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ, τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι... et hanc proinde iustitiae originem et naturam esse, mediam optimum inter, quando quis inferens iniuriam non det poenam, et pessimum quando accipiens ulcisci non possit, iustum autem horum in medio constitutum amari...

[37] ARISTÓTELES, *Perihermenias*, 14, ed. B. p. 23, col. 2, lín. 27; ed. D, I. p. 37, lín. 51 s: Ἔτι δέ, εἰ καί ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως δεῖ ἔχειν, καὶ ταύτῃ ἂν δόξειε καλῶς εἰρῆσθαι. ἢ γὰρ πανταχοῦ τὸ τῆς ἀποφάσεως ἢ οὐδαμοῦ. Ὅσοις δὲ μή ἐστιν ἐναντία, περὶ τούτων ἔστι μὲν ψευδὴς ἡ τῇ ἀληθεῖ ἀντικειμένη, οἷον ὁ τὸν ἄνθρωπον οὐκ ἄνθρωπον οἰόμενος διέψευσται. Εἰ οὖν αὗται ἐναντίαι, καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τῆς ἀποφάσεως... Praeterea, si etiam in aliis similiter oportet se rem habere, et ab hac parte forte videtur recte dictum esse; aut enim ubique opposito negationis locum habebit, aut nusquam. Quibus autem non sunt contraria, de his etiam opinio falsa est verae opposita, ut qui hominem arbitratur non esse hominem, falliter. Si ergo hae contrariae sunt, etiam aliae quae negationis sunt, contrariae erunt.

[38] ARISTÓTELES, cf. *Ethica Nicomachea*, V, 9 (al comienzo) o según otra división, V, 5, ed. B. p. 1133; col. 2; lin. 29; ed. D. II, p. 59, 16: Τί μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τί τὸ δίκαιόν ἐστιν, εἴρηται. Διωρισμένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι δικαιοπραγία μέσον ἐστὶ τοῦ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι. τὸ μεν γὰρ πλέον ἔχειν το δ'ἔλαττόν ἐστιν. Quid igitur sit injuria et quid ius, supra est explicatum. His autem distinctis perspicuum est, iustam actionem inter id quod est facere et accipere iniuriam mediam esse. Illud enim plus obtinere est, hoc minus.

[39] ARISTÓTELES, *De anima*, II, 7, ed. B. p. 419, col. 1, lin. 17; ed. D, III, p. 453, 46: πάσχοντος γάρ τι τοῦ αἰσθητικοῦ, γίνεται τὸ ὁρᾶν... Visio namque fit patiente aliquid sensitivo.

[40] PLATÓN, *Timaeus*, ed. D. t. II, p. 214, 48: τοῦ πυρός ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰγ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν, ὅλον μὲν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν

ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν, ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγές γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι'ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμέν... ex igne omni, qui urendi expers mitem cuiusque diei propriam lucem praebet, corpus ut exsisteret machinati sunt. Nam qui intus in nobis huic germanus est ignis sincerus, is ut laevis et densus per oculos flueret, effecerunt oculis, cum totis tum praecipue mediis ita condensatis, ut reliquum crassiorem continerent omnem, hunc solum purum percolarent. Quando igitur lux circa visus flumen diurna est, tunc prodiens illud simile ad similem, cum ea compactum, unum cognatione coniunctum corpus consistit secundum directionem oculorum, ubicumque illud, quod foras prodit, in aliud exterius quod ocurrit, incidens defigitur. Tum vero totum propter simulitudinem similiter affectum si quid vel ipsum attingit, vel ab alio attingitur, eorum motus in totum corpus usque ad animum prodens sensum affert eum, quo cernere nos dicimus.

[41] ARISTÓTELES, *De sensu et sensato*, II, ed. B. p. 438, col. 2, lín. 3; ed. D. t. III, p. 479, lín. 2: ἀλλ' εἴτε φῶς εἴτε ἀήρ ἐστι τὸ μεταξὺ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὄμματος, ἡ διὰ τούτου κίνεσίς ἐστιν ἡ οἰοῦσα τὸ ὁρᾶν... Verum sive lumen sive aer id sit quod oculum et rem conspectam interiacet, motio quae perhoc fit, id ipsum est quod visionem efficit.

[42] ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 2, ed. B. p. 269, col. 1, lín. 26; ed. D. t. II, p. 369, lín. 4: τό τε ῥὰρ πῦρ ἐπ'εὐθείας ἄνω φέρεται... Ignis enim loca recto motu supera petit.

[43] Sobre la diferencia entre los términos al-istiḥāla = استحالة = μεταβολή y sobre tagayyur = تغيير = ἀλλοίωσις véase Ibn Sīnā, Isagoge, I, 13, fol. 8va, 34 s; en árabe, ed. Cairo, 1952, p. 75, 15 s.

[44] ARISTÓTELES, *De anima*, II, 7, ed. B. p. 418, col. 1, lín. 29; ed. D. t. III, p. 452, 39: Τὸ γαρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα. τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ'αὑτὸ ὁρατοῦ. καθ'αὑτὸ δ'οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ'ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν; Πᾶν δὲ χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ'ἐνέργειαν διαφανοῦς... ἀλλὰ τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανὲς οἷον τον ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον... Visibile etenim est color; id autem est id quod est super eo quod per se visibile est; per se vero non definitione, sed quia intra se causam habet cur sit visibile. Color autem omnis motivus est eius quod est perspicuum actu... sed color quidem movet perspicuum, ut aerem, ab hoc autem cum sit continuus sensus instrumentum movetur.

[45] PLATÓN, *De republ.*, VI, ed. D. t. II, p. 120, lín. 54-121, lín. 6: Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ'αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα, ὅτι ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα· Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τοῦτου; Ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ'ἐγώ, φῶς. Praesente in oculis visu ipsisque ad spectandum directis, praesente item in iis colore, nisi adsit genus tertium proprie ad hoc ipsum natura factum, neque visum scis quicquam videre neque cerni colores posse. Quidnam, inquit, id esse dicis? Scilicet, inquam, quod tu lucem vocas.

[46] ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1; ed. B. p. 1103, col. 1, lín. 17;

ed. D. t. II, p. 14, 35: ἡ δ'ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχεκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται... Morales autem ἐξ ἔθους id est ex more comparantur, a quo nomen quoque traxerunt: quod parum admodum ἀπὸ τοῦ ἔθους τὸ ἦθος deflectit. Ex quo etiam perspicuum est, nullam virtutem moralem insitam nobis esse a natura...

[47] PLATÓN en varias obras y en varios conceptos tiende al innatismo aun respecto de las mismas virtudes del alma, como puede por ejemplo observarse en el *De republica*, IV, ed. D. t. II, p. 69, 43, p. 70, 20.

[48] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 6, ed. B. p. 75, col. 1, lín. 12-37, ed. D. t. I, p. 128, lín. 3-32: Ἐπεὶ τοίνυν εἰ... ὑπάρχειν Quoniam igitur, si scit... primum medio inesse.

[49] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 1; ed. B. p. 71, col. 1; lín. 1; ed. D. t. I, p. 121, 1: Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως... Omnis doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex praecedente fit cognitione...

[50] PLATÓN, *Phaedo*, 18; ed. D. t. I, p. 56, 44: ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα... disciplinam videlicet nostram nihil aliud esse quam reminiscentiam.

[51] ARISTÓTELES, *Analytica priora*, II, 27, ed. B. p. 70, col. 1-2, lín. 3-38; ed. D, I. p. 119, 35, p. 120, 18 por todo el capítulo; *Analytica posteriora*, I, 6, ed. B. p. 74_8, col. 2_8, lín. 5_8; ed. D. t. I. p. 127, 3, p. 128, 32.

[52] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 1; ed. B. p. 71, col. 1; lín. 1; ed. D, I. p. 121, 1: Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. Omnis doctrina et omnis disciplina ratione percipienda ex praecedente fit cognitione.

[53] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 1; ed. B. p. 71, col. 1; lín. 17; ed. D. t. I, p. 121, 19-22: Ἔστι δὲ γνωρίζειν τὰ μὲν πρότερον γνωρίζοντα, τῶν δὲ καὶ ἅμα λαμβάνοντα τὴν γνῶσιν, οἷον ὅσα τυγχάνει ὄντα ὑπὸ τὸ καθόλου, ὧν ἔχει τὴν γνῶσιν... Licet autem cognoscere, ut alia quidem prius aliquis cognoscat, aliorum vero simul cognitionem accipiat, ut eorum quaecumque sunt sub universali, quorum habet cognitionem.

[54] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 18, ed. B. p. 81, col. 2, lín. 6; ed. D. t. I, p. 129, 28-29: Τῶν γὰρ καθ'ἕκαστον ἡ αἴσθησις: Sensus enim est singularium.—*Analytica posteriora*, I, 31, ed. B. p. 87, col. 2; lín. 37; ed. D. t. 1, p. 150, 28-30: Αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ'ἕκαστον, ἡ δ'ἐπιστήμη... Sentire enim nos necesse est singulare; scientia autem ex universalis cognitione existit.—*De anima*, II, 5, ed. B. p. 417, col, 2, lín. 22; ed. D. t. III, p. 451, 50-55: Αἴτιον δ'ὅτι τῶν καθ'ἕκαστον ἡ κατ'ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου... Cuius causa haec est, quod sensus qui actu est pertinet ad particularia; scientia vero ad universalia.

[55] ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, I, 18, ed. B. p. 81, col. 1, lín. 38; ed. D. t. I, p. 129, 20-21: Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν... Perspicuum etiam est, si quis sensus defecerit, etiam scientiam quamdam defecisse, quam impossibile erat consequi.—*De anima*, III, 1; ed. B. p. 424, col. 2, lín. 26-27; ed. D. t. III, p. 461, 33-34: ἀνάγκη τ'εἴπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ αἰσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν. Necesse est, si deficit sensus aliquis, etiam sensus instrumentum aliquod deesse nobis.

[56] Véase Nota 55.

[57] Véase Nota 44.

[58] Véase Nota 50.

[59] ARISTÓTELES, *Topica*, I, 9 (11), ed. B. p. 104, col. 2, lín. 12; ed. D. t. I, p. 179, 4-9: Ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧν ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς) καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷοί πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος ἢ οὔ. καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ζητήσειεν ἄν τις... Sunt autem problemata, et de quibus syllogismi contrarii sunt nam dubitatur utrum sic se habeat aliquid, an secus, propterea quod in utramque partem rationes *probabiles* suppetant, et de quibus statuere nihil possumus, quoniam ardua sunt: rati, difficilem esse causae explicationem, velut, utrum *mundus sit aeternus* necne: Talia enim quaerere possit aliquis.

[60] ARISTÓTELES, *Topica*, I, 9 (11), ed. B. p. 104, col. 2, lín. 5; ed. D. t. I, p. 178, 45-49: Ἔνια μὲν γὰρ τῶν προβλημάτων χρήσιμον εἰδέναι πρὸς τὸ ἑλέσθαι ἢ φυγεῖν, οἷον πότερον ἡ ἡδονὴ αἱρετὸν ἢ οὔ. ἔνια δὲ πρὸς τὸ εἰδέναι μόνον, οἷον πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος ἢ οὔ... Etenim nonnullorum problematum utilis cognitio est ad eligendum, aut fugiendum, velut utrum voluptas sit bonum, necne; nonnulla vero cognoscere tantum iuvat, uti utrum mundus sit aeternus, necne...

[61] ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, II, 5, ed. B. p. 287, col. 2, lín. 24; ed. D. t. II, p. 395, 3-8: Ἀλλ'εἰ μηδὲν ὡς ἔτυχε μηδ' ἀπὸ ταὐτομάτου ἐνδέχεται ἐν τοῖς ἀΐδιοις εἶναι, ὁ δ'οὐρανὸς ἀΐδιος καὶ ἡ κύκλῳ φορά, διὰ τίνα ποτ'αἰτίαν ἐπὶ θάτερα φέρεται, ἀλλ'οὐκ ἐπὶ θάτερα; ἀνάγκη γὰρ καὶ τοῦτο ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ εἶναι αὐτοῦ ἀρχήν. Sed si nihil in aeternis esse fortuito aut a casu potest, caelum vero perpetuum est atque ipsa conversio: quam ob causam ad altera, non ad altera fertur? Nam et hoc aut principium esse aut ipsius principium esse, necesse est.

[62] ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, I, 9; ed. B. p. 279, col. 1, lín. 14: ed. D. t. II, p. 382, 37-39: Χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως. κίνησις δ'ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν... Tempus vero, motus numerum esse constat, et motus sine naturali corpore nullus est.—*De physico auditu*, IV, 11 (18); ed. B. p. 220, col. 1, lin. 24; ed. D. t. II, p. 302, 13-15: Ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχής (συνεχοῦς γὰρ), φανερόν. Tempus igitur esse numerum motus ratione prioris et posterioris, et esse continuum, quia est continui, perspicuum est.—*Metaphysica*, XI, 6, ed. B. p. 1071, col. 2, lín. 9; ed. D. t. II, p. 604, 1-4: Καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος. ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. Κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ'ἢ ἡ κατὰ τόπον καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ. Et motus sane ita continuus est, sicut et tempus. Aut enim idem, aut quaedam ipsius motus passio est. Motus vero non est continuus praeter eum qui secundum locum, et huius is qui circularis est.

[63] Pseudo-ARISTÓTELES, *Theologia Aristotelis*. Véase *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von* Dr. Fr. Dieterici, Leipzig, 1882. Véase igualmente *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen ubersetzt...* von Dr. Fr. Dieterici, Leipzig, 1883. La cita no puede ser literal, porque como al-Fārābī insinúa, la idea se rezuma por toda la *Theologia Aristotelis*. Véase por ejemplo ya desde el primer libro en el texto árabe p. 12, 7-14, 8; en la traducción al alemán, p. 13, 21-14, 35.

[64] ARISTÓTELES, *De physico auditu*, II, 4; ed. B. p. 195, col. 2, lín. 31; ed. D. t. II, p. 265, 46-266, 52: Λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλὰ καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τύχην καὶ τὸ αὐτόματον... Sed et fortuna et casus dicuntur esse in causarum numero, multaque et esse et fieri fortuito et

casu... Obsérvense las expresiones: διὰ τύχην, αὐτόμ. = bi-l-bajt wa-l-ittifāq = fortuna et casu.

[65] ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, III, 2; ed. B. p. 300-302, col. 1_8, lín. 20_8; ed. D. t. II, p. 413, 1, p. 415, 30 (Véase todo el capítulo).

[66] ARISTÓTELES, *De physico auditu*, II, 4; ed. B. p. 300, col. 1_8, lin. 20_8; ed. D. t. II, p. 416, 15, p. 417, 31. Obsérvese la traducción de αἴτιον por ʿilla = علة = causa.

[67] PLATÓN, *Timaeus*, 28, ed. D. t. II, p. 204, lín. 14-15: πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι. Omne autem quod oritur, ex aliqua causa oriri, necesse est...

[68] Pseudo-ARISTÓTELES, *Theologia Aristotelis*, Cf. Nota 63 y véase en el texto árabe, p. 153, 7-154, 12; e igualmente en la traducción al alemán, pp. 152, 28-153, 23.[a]

[69] PLATÓN, en el *Timeo*, habla frecuentemente de Dios como creador de las cosas. Indiquemos tan sólo: *Timaeus*, 37, ed. D. t. II, p. 209, 9 s: Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι... Postquam autem procreatum a se mundum pater motum et viventem animadvertit, sempiternorum oblectamentum factum deorum, gavisus est et laetitia affectus magis etiam exemplari similem eum reddere cogitavit...

[70] ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XI, 6 y 7, ed. B. p. 1071-73, col. 2_8, lín. 3_5; ed. D. t. II, pp. 603, 45, p. 606, 22 donde expresamente habla de la *substantia immobilis* = εἶναι τινα ἀΐδιον οὐσάν ἀκίνητον.

[71] Sobre Amunius = Ammonio véase la Nota 25 y el Prólogo.

[72] El genuino pensamiento de ARISTÓTELES sobre los orígenes del mundo: περὶ ἀρχῶν (*Metaph.* II, 3, ed., D. 493, 2) se ha de inferir de todas sus obras y de muchos pasajes de ellas. Imposible presentar aquí todo ese estudio.

[73] Para las narraciones que sobre los orígenes del mundo corrían entre los árabes, véase Sahrastānī.

[74] ARISTÓTELES, *Metaphysica*, II, 4; ed. B. p. 999, col. 2, lín. 3; ed. D. t. II, p. 494, 40-42: Ἔτι οὐδ'ἀΐδιον οὐθὲν οὐδ'ἀκίνητον. τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ ἐν κινήσει ἐστίν. Más taxativamente aún en el mismo libro y capítulo ed. B. p. 1000, col. 2, lín. 25; ed. D. t. II, p. 496, 36: Ἅπαντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ'ἐξ ὧν ἔστιν. Omnia enim in illa ex quibus sunt corrumpuntur.

[75] Alcorán, 31, 15: Oh hijo mío, lo que no tendría sino el peso de un grano de mostaza, aunque se ocultase en una roca, o en el cielo o en la tierra, Dios lo sacará a la luz del día, porque El es penetrante y sabedor de todo (Cf. Kasimirski).

[76] Estas observaciones sobre *la anatomía* eran sin duda conocidas mediante los médicos, y los árabes conocieron pronto y bien las obras de Galeno y cultivaron la medicina.

[77] PLATÓN, *Timaeus*, ed. D. t. II, p. 219, 37-41: Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο, ὁ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. Quae cum ita se habeant, fateri oportet unum quidem esse statuendum speciem eodem modo se habentem, ortus atque interitus expertem, neque in semet aliud aliunde recipientem neque ipsam in aliud aliquo intrantem neque vero oculis aliove sensu percipiendam, intelligentiae illam ad contemplandum propositam.—Las mismas ideas en otros muchos libros y pasajes.

[78] ARISTÓTELES, *Metaphysica*, en muchos pasajes, v. gr. I, 9; VI, 14; XI, 18; XII, 3; etc.

[79] Pseudo-ARISTÓTELES, *Theologia Aristotelis*. Cf. Nota 63 y véase la idea en muchos pasajes, por ejemplo en el Libro 4 en el texto árabe p. 51, 1 s; en la traducción al alemán, p. 50, 35 s.

[80] ARISTÓTELES, en la *Física*, esto es en las obras pertenecientes a la *Physica*, v. gr. en el *De caelo et mundo*, I, 8; ed. B. p. 276, col. 2; lín. 18; ed. D. t. II, p. 378, 31-35: Διότι δ'οὐδὲ πλείους οἱόντ' οὐρανοὺς εἶναι, λέγωμεν. τοῦτο γὰρ ἔφαμεν ἐπισκεπτέον, εἴ τις μὴ νομίζει καθόλου δεδεῖχθαι περὶ τῶν σωμάτων ὅτι ἀδύνατον ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου τοῦδε ὁτιοῦν αὐτῶν, ἀλλὰ μόνον ἐπὶ τῶν ἀορίστως κειμένων εἰρῆσθαι τὸν λόγον. Nunc autem dicamus, cur plures esse caeli non possunt. Hoc enim considerandum diximus esse, si quispiam demonstratum esse de corporibus universaliter non putet extra mundum hunc nihil ipsum esse posse, sed sermonem dictum esse dumtaxat existimet de hisce corporibus quae indefinite ponuntur.

[81] PLATÓN, *Timaeus*, quizá no se trata de un pasaje determinado sino de varios pasajes donde parece estar insinuada la idea de dos mundos: en Didot. t. II, pp. 204, 9-205, 9; 217, 20 s; 219, 30, s, etc. Todo lo que implica la existencia de las formas, implica la existencia de los dos mundos.

[82] La idea del cuerpo como cárcel del alma, de la cual cárcel tan sólo con la muerte se librará, la toca muchas veces Platón con manifiesta alusión al orfismo. Puede verse PLATÓN, *Cratylus*, 400, ed. D. t. 1, p. 295, 24-42; *Phaedo*, 61, ed. D. t. I, p. 47, 11-34.

[83] ARISTÓTELES, *De anima*, en varios pasajes, v. gr., I, 4 en Didot, t. III, p. 440, 15; I, 5, p. 442, 33; II, 3, p. 447, 41; etc.

[84] ALEJANDRO DE AFRODISIA, al comentar los pasajes de la Nota 83. Cf. ALEXANDRI APHRODISIENSIS... *De anima liber cum mantissa*... ed. Ivo Bruns, Berolini, 1887.

[85] Pseudo-ARISTÓTELES, *Theologia Aristotelis*, Cf. Nota 63 y véase en el texto árabe, p. 8, 5-9, 4; en la traducción al alemán, p. 8, 32-9, 32.

[86] Véase la carta de Aristóteles a Olimpia madre de Alejandro en: 'Aristotelis qui fereb. libror. fragmenta. Coll. V. Rose', no en la ed. Berlín, 1870.

[87] PLATÓN, *De republica*, X, 621; ed. D. p. 195, 46 s: Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. ἀλλά'ν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντ δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν. Atque ita, o Glauco, salva est fabula neque emortua et nos salvos praestabit, si ei fidem habuerimus, et Oblivionis flumen bene transibimus nullaque macula inficiemus; sed mihi si fidem habemus, immortalem animum et malis omnibus aeque ac bonis sustinendis parem arbitrantes viam semper ad superiora ducentem sequemur iustitiamque cum prudentia omni ratione colemus, ut et nobismetipsis et diis amici simus, atque dum hic manemus, et postea, cum praemia eius reportabimus, quemadmodum victores dona colligentes, et hic et in mille annorum itinere, quod persecuti sumus, felicitate fruamur.

NOMBRES DE PERSONAS Y DE CIENCIAS EN LA CONCORDIA

ALEJANDRO DE AFRODISIA, 26, 10; 68, 5.
ALEJANDRO MAGNO, 12, 2; 15, 10.
AMMONIO, 23, 11; 55, 4. 6.
ARISTOTELES, 2, 3; 6, 3. 6. 10; 11, 5. 16; 13, 5; 15, 2; 16, 1. 12; 17, 1. 13; 18, 5; 19, 9; 20, 14; 21, 2; 22, 4; 23, 6; 24, 9; 26, 11; 27, 1-2. 3. 5-6. 9; 28, 1. 10. 11; 29, 10; 30, 1. 6. 15; 32, 9; 34, 12; 37, 11. 12; 38, 10; 40, 4; 42, 8; 44, 7. 10; 46, 6; 49, 4. 10; 50, 3. 5-6. 12; 51, 2. 7-8. 10; 52, 9; 53, 7; 54, 5. 14. 16 s.; 55, 13; 60, 10. 15-16; 62, 6. 9. 12-13; 63, 1; 64, 4; 68, 5. 17; 69, 1; 70, 1. 15; 72, 13-14.
OBRAS: *Lógica*, 19, 10.
Perihermenias, 28, 2. 10-11.
Categorías, 18, 6.
Priora Analytica, 16, 4; 22, 1; 24, 10; 27, 6; 44, 8.
Posteriora Analytica, 21, 7. 8; 26, 12; 42, 8; 44, 8. 12; 46, 6; 49, 4-5. 7.
Topica, 21, 8; 50, 6. 12; 51, 2. 9.
Syllogismi Conditionales, 18, 6 (obra quizás de Teofrasto).
Ethica, 15, 7.
Ethica minor ad Nicomachum, 29, 10-11; 37, 12; 40, 6.
Metaphysica, 15, 6; 21, 7; 51, 14; 54, 13.
Epistula ad Alexandrum, 15, 10.
Epistula ad matrem Alexandri, 71, 3.
Epistula ad Platonem, 16, 15; 17, 2.
Uṯūlūŷia Arisṭaṭālis, 52, 10; 53, 8; 62, 7. (16?); 69, 4.
ETHICA 5, 10; 6, 13; 15, 7.
al-Fārābī 26, 11; 27, 8; 38, 12.
HERACLITO 69, 10.
LOGICA 5, 10; 6, 12; 19, 10; 25, 3. 15.
MATEMATICA 5, 10.
METAPHYSICA 5, 9; 6, 13; 15, 6.
PHYSICA 5, 10; 6, 13; 15, 6; 25, 3.
PLATON 2, 3; 5, 16; 6, 2-3. 4. 10; 15, 5. 14; 12, 1. 7. 14; 14, 5; 16, 15; 17, 2. 13; 18, 1; 19, 14; 20, 13; 22, 4; 23, 7. 14; 24, 13. 15; 27, 2. 4. 9; 28, 5. 6. 10; 29, 7. 11. 15; 30, 5. 7. 15; 32, 8; 34, 1; 37, 11-12. 15; 39, 14; 41, 16; 42, 6; 44, 10; 49, 9. 11; 50, 4; 53, 5; 54, 12; 55, 13; 60, 10. 11; 64, 4; 66, 6; 68, 4. 15; 72, 5. 13.
OBRAS: *De ethica*, 13, 5; 28, 8; 30, 2.
Politica menor, 18, 2 (?); 37, 16; 54, 12.
De republica, 13, 5; 27, 9; 28, 8. 12; 30, 2; 37, 15; 39, 14; 72, 5.
Fedón, 43, 6; 49, 9.
Metaphysica, 19, 15; 30, 3.
Timaeus, 18, 1; 23, 16; 53, 5; 54, 12; 66, 6.
PORPHYRIUS, 38, 12.
THEMISTIUS, 23, 12.

ORIGINALIDAD Y SIGNIFICACION DE LOS "STUDIA LINGUARUM" DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

Cuando el P. Gómez Nogales me invitó amablemente a tomar parte en este homenaje a la memoria del ilustre arabista desaparecido, P. Manuel Alonso, S. J., no dudé mucho en la elección del tema, pues buena parte de la obra arabista del P. Alonso se sitúa en este período de la España musulmana medieval, particularmente sus estudios sobre las traducciones de la Escuela de Toledo. El movimiento intelectual que me propongo desarrollar en estas breves páginas es algo posterior y distinto en muchos aspectos de la obra de aquellos traductores toledanos, pero es también un movimiento eminentemente español e íntimamente ligado a la conyuntura del islám español medieval. Baste recordar que la figura más representativa de este movimiento, Raimundo Martí, ha sido llamado «il primo orientalista europeo» [1], y su obra maestra, El *Pugio Fidei*, Menéndez y Pelayo, la calificó de «el mejor tratado de teodicea española del siglo XIII» y el que fue gran maestro de los estudios árabes españoles modernos, Asín Palacios, confiesa en uno de sus trabajos sobre Algazel que fue guiado en su estudio por este dominico español del siglo XIII [2], mientras el P. Mandonnet dice hablando del *Pugio* que «cet ouvrage, basé en grande partie sur la littérature rabbinique originale, est le mouvement d'orientalisme le plus considerable du moyen âge [3]». El presente estudio quiere ofrecer una visión de con-

---

[1] MONNERET DE VILLARD, U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, Città del Vaticano*, 1944, p. 37.

[2] *Sens du mot Tahâfut*, en *Revue Africaine*, Alger, 1906, pp. 185-203. Reproducido en *Obras Escogidas*, II y III. *De Historia y Filosofía Arabe*, Madrid, 1948. pp. 217-243.

[3] *La Théologie dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, en *Diccionaire de Théol. Cath.*, t. 6, col. 903.

junto de estas Escuelas dominicanas de lenguas orientales en la compleja problemática histórica de su tiempo. Aunque la existencia de estas Escuelas obedece a nuevos criterios en la acción evangelizadora de la Iglesia, su creación es la expresión de un anhelo más o menos latente ya en períodos anteriores de entablar un diálogo con el islám y el judaismo. Su gran originalidad consistió en buscar para ello un camino basado en el conocimiento de la lengua y la cultura de estas dos grandes manifestaciones religiosas, que en la sociedad española de entonces se confrontaban día a día con el cristianismo.

FUENTES Y DOCUMENTACIÓN SOBRE EL TEMA.

La bibliografía sobre este tema es relativamente reducida y escasean los trabajos especiales sobre el asunto. Los historiadores de la Orden dominicana como Fontana [4], Quétif-Echard [5], B. H. Reichert [6], D. A. Mortier [7], H. Denifle [8] y otros se han ocupado del tema más o menos directamente. Este movimiento dominicano es esencialmente catalán y los historiadores que se han ocupado de este territorio dominicano, como F. Diago [9], Valls Taberner [10], Fr. Baltasar Sorio [11], A. Collell Costa [12] y otros han dedicado al tema su atención. Entre los estudios expresamente consagrados a la materia hay que señalar en los últimos años los artículos de A. Berthier [13] y J. M. Coll [14]. Sobre Raimundo Martí, el estudio más completo es el trabajo de A. Berthier [15]. La crea-

---

[4] *Monumenta Dominicana.*

[5] *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 2 vols., 1719-1721.

[6] *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. V, 1900.

[7] *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 7 vols., Paris, 1903-1914. Ver el vol. I, pp. 518-533.

[8] *Quellen zur Gelehrtengeschichte der Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, en *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. II, pp. 165-248.

[9] *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta 1600*, Barcelona, 1599. Sobre R. Martí, pp. 137-139.

[10] *San Raimundo de Penyafort*, Barcelona, 1936.

[11] *De viris illustribus Provinciae Aragoniae Ordinis Praedicatorum*, Edt. J. M.ª de Garganta, O. P., Valencia, 1950.

[12] *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelona, 1965. En este libro encontrará el lector bibliografía sobre S. Raimundo de Peñafort, Pedro Marsilio, la Corona de Aragón, etc.

[13] *Les écoles de langues orientales fondées au XIIIe siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique*, en *Revue Africaine*, t. 73, pp. 84-104.

[14] *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XVII, 1944, pp. 115-138; vol. XVIII, 1946, pp. 59-89; vol. XIX, 1946, pp. 217-240.

[15] *Un maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martin O. P.*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. VI, 1936, pp. 267-311.

ción de los *Studia linguarum* es una consecuencia del espíritu intelectual y misionero de la Orden de Santo Domingo y esta circunstancia fuerza a tomar en consideración la organización de los estudios dentro de la Orden [16] y las disposiciones destinadas a poner en marcha el programa apostólico de la misma. Todo ello obliga a la consulta de las *Actas* de los Capítulos Generales y Capítulos Provinciales de la España de este período [17]. Algunos documentos pontificios son también de gran interés; tendremos ocasión de referirnos a ellos. Asímismo, la historia del reino catalano-aragonés de esta época y su política de la *reconquista* y su expansión hacia Africa condicionan en parte la existencia y vicisitudes de este movimiento, sin olvidar la política interna de estos monarcas con respecto a los judíos y musulmanes residentes en su territorio. Por todo ello, los estudios referentes al período que nos ocupa son de importancia, aunque no estén directamente destinados a esclarecer este asunto, como los trabajos de J. Mesnage [18], A. Julien [19], E. A. Sayous [20], G. Sarton [21], U. Monneret de Villard [22], Carreras Artau [23], P. de Bonfarrull [24], A. González Palencia [25], I. de las Cagigas [26], Ch. E. Dufourcq [27], y en general los estudios modernos sobre la España musulmana de R. Menéndez Pidal [28], Cl. Sánchez-Albornoz [29], Américo Castro [30] y otros.

---

[16] P. MANDONNET, *La crise scolaire au début du XIIIe siècle et la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, en *Revue d'histoire Ecclés.*, t. XV, 1914, pp. 34-49. Reproducido en *Saint Dominique*, t. II, pp. 83-100.—C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des F. P. au XIIIe et au XIVe siècle*, (1216-1342), Paris, 1884.—H. M. FÉRET O. P., *La vie intellectuelle et la vie scolaire dans l'Ordre des Prêcheurs*, en *Archives d'Hist. Dominicaine*, I, pp. 5-37.—A. DANZAS, *Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de St. Dominique. II. Saint Raymond de Pennafort et son époque*, Paris-Lyon, 1885.

[17] *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. Reichert, Romae, 1898. *Acta Cap. Prov. Ord. Frat. Praed.*, ed. C. Douais, Toulouse, 1894.

[18] *Le christianisme en Afrique*, Alger-Paris, 1915.

[19] *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algerie, Maroc*, Paris, 1931.

[20] *Le commerce des européens à Tunis depuis le XIIe siècle...*, Paris, 1929.

[21] *Introduction to the History of Science*. Ver vol. II, impreso en 1950.

[22] O. C.

[23] *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV*, 2 vol., Madrid, 1939-1943.

[24] *Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón*, Barcelona, 1847-1859.

[25] *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 vols., Madrid, 1926-30. *Historia de la lit. arábigo-española*, Ed. Labor, 2.ª ed., 1945.

[26] *Los mozárabes*, 2 vols. Madrid, 1947-48.—*Los mudéjares*, 2 vols. 1948-1949.

[27] *L'Espagne Catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1966.

[28] *La España del Cid*, Madrid, 1929.—*España, eslabón entre la cristiandad y el islám*, Col. Austral, n.° 1.280, Madrid, 1956.—*Cómo trabajaron as Escuelas alfonsíes*, en *Nueva Rev. de Filol. Hispánica*, 5, 1951, pp. 363-380.

[29] España, *un enigma histórico*, 2 vols. Buenos Aires, 1956.—*El islám de España y el Occidente*, en *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 1964, t. I, pp. 149-308, 373-389.

[30] *Réalité de l'Espagne, Histoire et valeurs*, Paris, 1963.

Los medievalistas también han tocado el tema con más o menos amplitud, como M. Grabmann [31], P. Mandonnet [32], M. de Wulf [33], E. Gilson [34]. Son también de interés algunos estudios sobre las misiones en el norte de Africa en los siglos XIII y XIV [35]. Otros trabajos que pueden interesar para el tema irán saliendo a lo largo de estas páginas. Desgraciadamente algunas de las *Actas* de los Capítulos Provinciales de España que podrían informarnos sobre importantes detalles de estos *Studia linguarum* han desaparecido, forzándonos así a buscar fechas aproximativas y a sacar conclusiones basadas en consideraciones generales. Sin embargo, la documentación a nuestro alcance permite reconstruir la originalidad y el alcance de estas Escuelas de lenguas.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

El peligro que el Occidente cristiano sentía en la Edad Media frente a lo que él consideraba como sus adversarios más grandes: islám, judaismo y cristianos cismáticos de Oriente, explica en parte los acontecimientos políticos, religiosos y doctrinales de aquella época. La cristiandad entera ve sobre todo en el islám el peligro por excelencia. La preocupación de hacer frente a este peligro pone en movimiento a Papas y príncipes cristianos. En términos generales, en lo militar el resultado fueron las cruzadas, en lo político pactos y alianzas entre los monarcas cristianos, en lo caballeresco la creación de las Ordenes Militares, en lo caritativo la fundación de las Ordenes destinadas a la redención de cautivos y protección de los peregrinos. Algunos de estos medios, como las cruzadas, se mostraron en realidad insuficientes y ello obligó a tomar otras medidas menos belicosas y de espíritu más abierto. La nueva política —por llamarla de alguna manera— cristalizó en dos planos diferentes, pero complementarios: la acción misionera y la acción apologética, ambas basadas en el conocimiento de la lengua y la cultura del islám y del judaismo. A la Orden de santo Domingo le tocó jugar un importante papel en la aplicación de este nuevo criterio en la acción de la Iglesia,

---

[31] *Die Missionenidee bei den Dominikaner Theologen des XII Jahrhunderts*, en *Zeitschrift für Missionwissenschaft*, I, 1911, pp. 137-146.

[32] *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIe siècle*, Louvain, 1911.

[33] *Histoire de la Phil. Médiévale*, 3 vols., 6.ª ed., 1934-1947.

[34] *La philosophie au M. A.*, 3.ª ed. París, 1947.

[35] A. LÓPEZ, *Obispos en el Africa Septentrional desde el siglo XIII*, Tánger, 1941. Este estudio es la 2.ª ed. de su *Memoria histórica de los Obispos de Marruecos desde el siglo XIII*, en *Archivo Ibero-Americano*, XIV, Madrid, 1920, pp. 397-502.— J. Ma. COLL O. P., *San Raymundo de Peñafort y las misiones del Norte Africano en la Edad Media*, en *Missionalia Hispanica*, N. 15, pp. 417-457.

cosa que le fue posible por tener como finalidad la predicación de la palabra de Dios basada en el estudio. En los mismos orígenes de la Orden, sus mejores representantes, como Alberto Magno y Tomás de Aquino [36], tuvieron conciencia de esta misión, que fue una misión de Iglesia. La Orden entera se puso al servicio del Pontificado, haciendo honor al audaz apelativo que Honorio III le diera en la Bula de confirmación de la Orden (1216) de ser los «atletas de la fe y verdaderas lumbreras del mundo». Por las mismas circunstancias del tiempo en que nació, la Orden de Sto. Domingo se vió rápidamente implicada en la acción misionera que la Iglesia tenía entre manos, acción minionera apologética, que se realizó, por una parte, por la predicación y las discusiones públicas, como con los judíos, y por otra parte, por obras escritas, como la *Summa contra Gentes* de Sto. Tomás, el *Pugio fidei* de Raimundo Martí etc. Como escribe acertadamente el P. Mandonnet: «La fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs est liée intimement aux besoins généraux que se faisaient sentir dans la chrétienté au début du XIII siècle. L'Eglise romaine, faisant franchir un nouveau stade à la vie religieuse se décida à l'utilisier pour la solution des problèmes urgents qui se possaient alors» [37]. Cuando en 1217 Sto. Domingo dispersó el pequeño grupo de sus frailes envió parte de ellos a los centros universitarios de la época: París y Bolonia. Tal actitud obedecía a un nuevo criterio en la acción evangelizadora de la Iglesia. Las más antiguas Constituciones de la Orden precisan bien este punto y las innovaciones posteriores no hicieron más que confirmar este nuevo criterio. Precisamente, el fundador de los *Studia liguarum*, Raimundo de Peñafort, fue uno de los creadores de las Constituciones de la Orden, en las que la predicación y el estudio ocupan un lugar primordial [38]. La Iglesia por otra parte, había sentido la necesidad de maestros y profesores para la formación del clero, como lo señalan

---

[36] Además del enorme mérito y originalidad de ambos doctores en la introducción de la ciencia y la filosofía árabe y judía en la Escolástica, tomaron parte en la lucha que Occidente tenía entablada por salvaguardar su fe cristiana. Alberto Magno compuso por encargo del Papa Alejandro IV su famoso opúsculo contra el averroismo, cosa que haría también más tarde Sto. Tomás. S. Alberto asistió en París a las controversias con los judíos (1240), organizadas por el Papa Gregorio IX y S. Luis (Cfr. CARRERAS ARTAU, O. C., t. I, p. 47). Inútil seria aquí insistir sobre la celebridad del *Contra Gentes* de Sto. Tomás, que sería después una de las fuentes del *Pugio fidei* de R. Martí. En fin, ambos Doctores participaron en el Capítulo General de Valenciennes (1259) donde se encargó al Provincial de España la creación de una Escuela de árabe en Barcelona u otro sitio.

[37] *La crise scolaire*, p. 83

[38] R. CREYTENS O. P., *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la redaction de S. Raymond de Peñafort*, en *Archivum Fr. Praed.*, vol. XVIII, 1948, pp. 5-68.

bien las disposiciones del III (1178) y IV (1215) Concilios de Letrán. La Orden de Sto. Domingo vino a hacer posibles algunas de aquellas disposiciones, creando escuelas conventuales, proveyendo de maestros al clero secular y ocupando cátedras en las universidades donde había Facultad de teología, como París, Tolosa, Oxford, Nápoles etc. [39]. El P. Denifle ha probado que los dominicos proveyeron también en los últimos siglos de la E. Media de profesores a algunas Ordenes religiosas y a ciertas Abadías [40]. En cuanto a España, su más antigua universidad fue la de Palencia, que funcionó primero como Estudio catedralicio metropolitano hasta 1208 ó 1210, en que adquirió rango de universidad [41]. En sus aulas se formó el joven castellano, Domingo de Guzmán, que sería después el fundador de la primera Orden universitaria. La universidad de Salamanca, verdadera gloria de las letras españolas, fue fundada en 1228 por Alfonso IX de León.

En el origen de estas Escuelas de lenguas hay que señalar fuertemente la situación de aquella España ocupada en gran parte por el islám y poblada por colonias judías de gran importancia, sin olvidar la existencia de grupos mozárabes, mudéjares, judíos conversos, «muladíes» o renegados (cristianos que se pasan al islám) y los «tornadizos» (musulmanes que abrazaban el cristianismo). La convivencia de todos estos elementos hacía que ningún otro país de la Europa de entonces sintiera tan vivamente la necesidad de un medio de acción como el de estas Escuelas y ninguna otra Institución de aquella época, podía ofrecer, como la Orden dominicana, una fundación de este género. El análisis de la historia española de aquel período, confirma plenamente estas consideraciones [42]. Más aún, España tenía en cierto sentido una experiencia pasada en la llamada Escuela de traductores de Toledo, que puso a disposición de Europa buena parte de la ciencia griega, árabe y judía, primero bajo la protección del arzobispo Raimundo y más tarde del también arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y de Alfonso X el Sabio. Este mismo monarca fundó también una cátedra de árabe en la universidad de Sevilla [43]. Otros centros menos importantes de traductores existieron también en la Península.

La circunstancia de que la creación de los *Studia linguarum* hubiese tenido lugar en Cataluña o a partir de Cataluña, no debe considerarse

---

[39] H. DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885.
[40] H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte*, etc.
[41] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La Universidad de Palencia*, Palencia, 1934.
[42] AMÉRICO CASTRO, O. C., p. 86.
[43] U. MONNERET DE VILLARD, O. C., p. 38.

como un hecho fortuito. Antes bien, hay que ver latentes en este movimiento los antecedentes históricos y culturales de la Cataluña medieval. La colaboración de Cataluña a la obra de la reconquista fue relativamente tardía (siglo XII) y su política estuvo mucho más orientada hacia Francia que hacia el resto de la Península. La derrota de Muret (1213) marca un punto importante en esta política catalano-aragonesa; a partir de este momento la política de estos monarcas se orienta mucho más hacia la propia Península, hacia el mar (Baleares) y hacia el Norte de Africa. El gran hombre de la nueva política será Jaime I el Conquistador, que tendrá como confesor y consejero a R. de Peñafort, principal artífice de los *Studia linguarum* [44]. Toda esta política permitió a los catalanes una obra intelectual de importancia y una cierta abertura al mundo exterior, fomentada con sus relaciones comerciales con el Africa del Norte y Oriente [45]. En el aspecto cultural hay que señalar que ya en el siglo X se inician las traducciones de libros árabes sobre matemáticas, astronomía y medicina en la Abadía de Santa María de Ripoll. Vich fue también otro centro cultural en esta época. Gerberto de Aurillac entró allí en contacto con obras científicas traducidas del árabe, quedando su vida marcada por el amor a la ciencia, amor que no disminuyó cuando llegó a Papa con el nombre de Silvestre II, pues sostiene correspondencia con sus amigos españoles de la Marca Superior, a quienes pide libros de astronomía y matemáticas traducidos del árabe [46]. En la primera mitad del siglo XII existía también en Tarazona un centro de traducciones bajo la protección del obispo Miguel (1115-1151), donde trabajó Hugo de Santalla, traductor de varias obras árabes de geometría y astronomía. Por la misma época existe en Barcelona otro centro, donde traducen del árabe Platón de Tívoli y Esteban Arnaldo. Coincidiendo más tarde con los *Studia linguarum* encontramos también esta misma labor intelectual, por ejemplo, en la persona del judío catalán Judah Bonsenyor, que vierte del árabe al catalán varias obras [47]. En el siglo XII viaja por España el gran abad del Cluny, Pedro el Venerable, quien encuentra en la región del Ebro a Herman de Carintia juntamente con

---

[44] AMÉRICO CASTRO, O. C., p. 99 ss.—CH. E. DUFOURCQ, O. C., p. 28 ss.

[45] CH. E. DUFOURCQ, O. C., pp. 30-31.

[46] MILLÁS VALLICROSA, *España y los orígenes de la ciencia europea*, en *Punta Europa*, 15, 1957, pp. 42-63.—*Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1948 (Ver sobre todo el cap. III).—*Assaig d'historia de les idees fisiques e matemàtiques en la Catalunya Medieval*, Barcelona, 1931.—G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, t. II, p. 344 ss.—A. MIELI, *La sciencie arabe*, Leiden, 1939, p. 231 ss.—CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927, pp. 3-19.

[47] G. SARTON, O. C., vol. III, pp. 427-428.

Roberto de Ketene, a quienes el abad encarga la primera traducción latina del Corán, que será después utilizada abundantemente hasta el Renacimiento. Hay que resaltar que con Pedro el Venerable se abre el camino hacia el conocimiento del islám con fines apologéticos, idea esta que tampoco fue ajena al arzobispo R. Jiménez de Rada y a sus obras de traducciones [48], pero que no se generalizó hasta más tarde bajo la influencia de los dominicos y franciscanos y que fue el alma que inspiró la obra misionera de los *Studia linguarum* y las actividades de R. Lulio y Ricoldo de Montecroce [49].

Las Escuelas dominicanas de lenguas orientales tuvieron dentro y fuera de la Orden sus promotores y entusiastas. Dentro de la Orden hay que destacar dos figuras, ambas de gran visión intelectual y gobierno: Raimundo de Peñafort y Humberto de Romans. La acción de S. Raimundo fue decisiva en este asunto. Si, por una parte, su condición de español y hombre de enorme cultura le hacían muy sensible a las necesidades espirituales de la España de su tiempo, por otra parte, sus lazos con el Pontificado y con Jaime I el Conquistador le ponían en situación privilegiada para buscar los medios de acción. Esta acción estuvo dominada por su espíritu misionero, como lo prueba su participación en la fundación de la Orden de la Merced. Su renuncia al Generalato de la Orden (1238-1240) le permitió volver a su convento de Barcelona y ultimar los planes de la creación de las Escuelas de lenguas orientales [50]. En el *De Vitis Fratrum* de Gerardo de Frachet aparece como «zelator fidei propagandae inter sarracenos» [51] y su biógrafo, Pedro Marsilio, escribe que «Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murcie statuit, ad que fratres Cathalanos electos destinari procuravit» [52], mientras que la *Vetus Vita* del santo nos dice que «Cum auxilio Domini Regis Castellae et Domini Regis Aragonum Studium linguae arabice fieri procuravit» [53].

---

[48] D'ALVERNY-G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart*, en *Al-Andalus*, XVI, 1951, pp. 99-140.

[49] P. MANUEL, *La première traduction latine du Coran*, en *En Terre d'islam*, n.° 29, 1945, pp. 98-104. Cfr. la introducción de la obra del P. D. Cabanelas sobre *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952, pp. 1-25.

[50] COLL, O. C., vol. XVII, p. 123.—A. TEERAERT, *Raymond de Penyafort (saint)*, en *Dic. de Théol. Cath.*, t. 13, col. 1806-1823.—CARRERAS ARTAU, O. C., t. I, p. 37.

[51] P. GERARDO FRACHETO, O. P., *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, Lovaina, 1896, p. 330: *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, ed. F. Balme et C. Pabam, O. P., en *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, IV, Roma, 1898.

[52] *Monumenta Ord. Fratrum, etc.*, VI, I, p. 12.

[53] *Raymundiana*, ed. citada, t. I, p. 32.

Dentro de la Orden hay que destacar también la intervención de Humberto de Romans en favor de los *Studia linguarum*, desde su cargo de General de la Orden (1254-1263). El propio S. Raimundo le tenía al corriente de las actividades de los religiosos entre los musulmanes de España y Africa [54]. Su conocimiento del Corán y su gran espíritu misionero le hacían particularmente sensible a la acción de la Orden sobre el islám; él mismo compuso el opúsculo *Tractatus de predicatione crucis contra sarracenos, infideles et paganos*, que U. Monneret de Villard califica de «la prima di una lunga serie d'opere di predicazione della crociata, che si multiplicaronno specialmente nel XIV secolo» [55]. Siguiendo, pues, la trayectoria intelectual que la Orden había adoptado para su política misionera, ambos, Raimundo y Humberto, comprendieron que, por una parte, la evangelización debía tener un aspecto doctrinal de primer orden, y por otra, que la acción misionera basada únicamente en la buena fe y el entusiasmo, debía ser reemplazada por una acción fundada en el estudio de la lengua y de la cultura de las gentes que se quería misionar. Las disposiciones emanadas a este respecto de los Capítulos Generales y los Capítulos Provinciales de España no dejan lugar a duda. El Capítulo Generalísimo de París (1236) dispone ya en términos generales: «Monemus quod in omnibus Provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum, quibus sunt propinqui» [56]. Que una tal recomendación miraba particularmente a España se desprende del contexto histórico de aquella época. Años más tarde, Humberto de Romans en una de sus Cartas encíclicas recomienda el estudio del árabe, el griego y el hebreo o cualquiera de las otras lenguas que los religiosos necesitarán en los países de misión [57]. Asímismo, recomienda a los religiosos a mostrarse celosos por la salud de todas las almas, pero particularmente de aquellas que están fuera de la Iglesia, como los sarracenos y los judíos, y ordena que los religiosos aptos para esa labor se pongan al estudio del árabe y del hebreo en los centros especialmente

---

[54] A. BERTHIER, *Un maître...*, p. 273. Incluso ya antes de 1225 los dominicos misionaban en el reino de Marruecos. Cfr. J. MESNAGE, O. C., pp. 22 y ss. Con razón Humberto de Romans podía escribir en 1256 hablando de España: «Fratres qui jam multis annis inter Sarracenos in Arabico studuerunt non solum laudabiliter in lingua proficiunt; sed, quod est laudabilius, ipsis Sarracenis ad salutem cedit cohabitatio eorumdem...». Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, O. C., p. 39.

[55] O. C., pp. 49-50. Para una bibliografía sobre H. de Romans, *ibidem* pp. 38-40; también P. FERET, *La faculté de Théologie de Paris*, t. II, 1895, pp. 495-503.

[56] *Acta Capitulorum Generalium Praedicatorum*, ed. Reichet, I, p. 9.

[57] P. COLL, O. C., vol. XVII, pp. 118-119.

destinados para ello. En efecto, uno de los grandes obstáculos a la evangelización —dice el General de la Orden— es la ignorancia de la lengua [58].

LOS «STUDIA LINGUARUM».

Las Escuelas dominicanas de lenguas orientales son mencionadas en los documentos de la época como «Studia linguarum» y los idiomas estudiados en ellas eran el árabe y el hebreo. El árabe con miras al conocimiento de la vida del profeta, del Corán y en general para facilitar la evangelización entre los musulmanes. El hebreo se destinaba al conocimiento de la literatura rabínica y a poder entablar públicas discusiones con los judíos. El término «Escuelas de lenguas» no excluía la enseñanza de las materias rabínicas y de la cultura religiosa, filosófica y teológica del islám. Si se considera el espíritu misionero y apologético con que estas Escuelas fueron fundadas, nada más natural que junto al aprendizaje de las lenguas se procurase dar en ellas una formación de tipo filosófico-teológico del islám y el judaismo. De hecho, sabemos que algunos de los religiosos salidos de estas Escuelas mostraron un gran conocimiento de estas materias; caso típico es Raimundo Martí, autor de varias obras de gran erudicción rabínica e islámica.

El número de los «Studia» fue al menos de cinco, probablemente en períodos sucesivos. El P. Coll ha preferido dividirlos en dos períodos: uno, llamado raimundiano, que va desde la fundación del primero de ellos hasta la muerte de S. Raimundo. A este período corresponden las Escuelas de Túnez y Murcia. El P. Coll supone que entre la desaparición de la Escuela de Túnez y la creación de la de Murcia existió otra en el convento dominicano de Santa Catalina de Barcelona. Esta hipótesis no tiene confirmación en los documentos de la época, pero es posible que en esos años algunos religiosos continuaran formándose bajo la dirección de Raimundo Martí, que residió tantos años en el convento barcelonense. A principios de 1275 fallece en Barcelona el principal artífice de los «Studia linguarum», Raimundo de Peñafort, pero el im-

---

[58] *De officio Ordinis* en *Humberti R. opera omnia*, ed. J. Berthier, Romae, 1889, II, pp. 187-188.—A. BERTHIER, *Un maître*, p. 270. Del mismo autor, *Les Ecoles de langues...*, pp. 85-86. El mismo Humberto de R. escribía en *De Vita Regulari:* «Curandum est... ut aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguam arabicam, hebraicam, graecam et barbaras adiscendas». Cfr. *Humberti R. op. omnia*, II, p. 187.—B. ALTANER, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13 und 14. Jahrhundert*, en *Zeitschr. für Missionswissenschaft*, XXI, 1931, p. 119.

pulso que él les diera garantizó su continuación. Hasta 1313 las *Actas* de los Capítulos Provinciales siguen mencionando las Escuelas de lenguas, es decir, sobrevivieron a su fundador unos cuarenta años —período postraimundiano—, al que pertenecen las Escuelas de Barcelona, Valencia y Játiva. La duración total de los «Studia» se calcula en unos setenta años, un período nada despreciable y que tuvo además el mérito de crear una conciencia y un método para la acción evangelizadora entre los musulmanes y judíos.

Ya hemos señalado el espíritu con que estas Escuelas fueron fundadas: la instauración de un apostolado científico y apologético, apostolado que entrañaba un gran amor a las almas —el silenciar esto sería una injusticia— juntamente con un sincero deseo de entablar un diálogo con esos hombres. Se ha aceptado demasiado facilmente la idea de que estos misioneros estaban imbuidos de un espíritu fanático y hostil respecto del islám y el judaismo. A ello han contribuido en parte los títulos de algunos de sus libros y ciertas expresiones. Para ser justos hay que situar toda esa literatura en el estilo de su tiempo y entonces es uno mucho menos severo con ellos [59]. El gran erudito Américo Castro en su *Réalité de l'Espagne*, ha insistido en que Sto. Domingo y su Orden encarnaron en algún sentido la religiosidad guerrera y anti-islámica de Castilla [60], y sin embargo, al menos en esta obra, ha ignorado este esfuerzo dominicano de los siglos XIII y XIV, esfuerzo en que había buena parte de comprensión y diálogo. Es cierto que los creadores de estas Escuelas y buena parte de sus discípulos fueron catalanes y no castellanos, pero todos ellos creían encarnar el espíritu de Santo Domingo. El mismo fundador de estos «Studia», R. de Peñafort, en su *Summa de paenitentia*, da ciertas normas para el trato con musulmanes y judíos en las que hay también gran respeto a la persona y a sus creencias [61]. La convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos se prolongó a lo largo de toda la Edad Media, aunque con diversas alternativas. Por eso hay que renunciar a esa idea fácil de una perpetua lucha entre esos grupos. No sería fácil enumerar aquí sus mutuas influencias en la lengua, el arte, la literatura... [62].

---

[59] Fue el mismo espíritu con que trabajó Pedro el Venerable. Cfr. P. MANUEL, O. C. p. 102.

[60] O. C., pp. 310-311, 262-263.

[61] CARRERAS ARTAU, O. C., t. I, p. 335 y ss.

[62] «Il faut chasser des esprits l'image schématique classique sur l'Orient et l'Occident inexorablement opposés. La vérité médiévale hispano-africaine est tout autre; elle est beaucoup plus complexe. Brassage ethnique, coutumes assez semblables, interpénétration partielle des civilisations, esprit de compréhension et de tolérance relatives, rapports commerciaux, liens politiques, militaires et finan-

El «Studium» de Túnez.

Previamente a toda otra consideración, la existencia de la Escuela de Túnez plantea dos problemas: la fecha de su fundación y los motivos que aconsejaron la elección de la capital hafsida para establecer en ella la Escuela de lenguas. La primera cuestión suscita el problema general de cuándo comenzaron estas Escuelas, pues la de Túnez está considerada como la primera de todas. Generalmente se señala como fecha de fundación del Estudio de Túnez el 1250, año en que el Capítulo Provincial de Toledo asigna allí —secundando los deseos del General de la Orden, Juan el teutónico— ocho religiosos para que se consagren al estudio del árabe; van, pues, destinados al «Studium arabicum» [63]. Las *Actas* de este Capítulo no hablan de fundar el «Studium arabicum», sino sólo de la asignación de los ocho religiosos al mismo. La disposición de 1250 supone probablemente alguna ordenación anterior referente a la creación de una Escuela de árabe en esta capital. Hay que lamentar que las *Actas* de algunos Capítulos Provinciales que nos podrían informar sobre ello se han perdido. Como fecha de llegada de los dominicos a Túnez se señala el 1230 [64]. Es posible que en los años siguientes —no es posible precisar más— algunos religiosos se iniciaran en el estudio del árabe aprovechando la existencia de un convento de la Orden de aquella ciudad. Nada más natural. Por tanto, si las cosas sucedieron así, el envío de los ocho estudiantes de 1250 podría muy bien suponer alguna experiencia en ese sentido en el convento dominicano de Túnez y con el nuevo grupo se habría puesto en marcha de modo —digamos oficial— algo que ya en años anteriores funcionaba ya. Cuanto decimos se desprende de la expresión «assignamus ad Studium Arabicum» empleada por las *Actas*. Hay también que recordar que las

---

ciers, tout facilitait dans une certaine mesure le rôle que l'Espagne chrétienne pouvait être amenée à jouer vis-à-vis de l'Occident musulman, andalou et africain, si la puissance politique de ce monde venait à fléchir...». Ch. E. Dufourcq, O. C., páginas 23-24.

[63] C. Douais, *Acta Capitulorum Provincialium*, p. 612. En esta empresa hay que resaltar el entusiasmo del Provincial de España, fray Arnaldo de Sagarra, discípulo de Alberto Magno en París y amigo íntimo de S. Raimundo. Cfr. P. Coll, O. C., vol. XVII, p. 125 y vol. XVIII, p. 69 y ss.

[64] A. Berthier, *Les Ecoles*... p. 88. Del mismo, *Un maître*..., p. 272. En todo caso ya en 1234 un misionero que trabajaba probablemente en el reino de Túnez expone a S. Raimundo los diversos campos de apostolado de estos misioneros dominicos en Africa: los esclavos cristianos, los soldados cristianos, los apóstatas e incluso los propios musulmanes. Cfr. J. Mesnage, O. C., p. 66 y ss.—P. Coll, O. C., vol. XVII, p. 138.

Actas asignan a uno de los religiosos —fray Arnaldo de Guardia— como «prelado» y prometen elevar cuanto antes el número de los estudiantes hasta doce: «numerum autem duodenarium complebimus quantocius poterimus». Estas consideraciones permitirían señalar con aproximación el comienzo del «Studium» de Túnez entre 1242 y 1245 [65]. En cuanto a la calidad de los candidatos enviados a las Escuelas de lenguas, dice Pedro Marsilio hablando de S. Raimundo, que éste procuró enviar a ellas «Fratres cathalanos electos... qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis» [66].

La elección de Túnez como lugar del «Studium» está plenamente justificada desde el momento que la Orden poseía allí un convento. Por otra parte, las relaciones entre cristianos y mulsumanes no eran en esta época turbulentas en esta región. Los franciscanos se habían establecido también allí desde 1219. Las relaciones comerciales entre el reino de Túnez y Cataluña eran excelentes. Los monarcas catalano-aragoneses poseían en Túnez, probablemente a partir de 1235 y de seguro a partir de 1253, un *funduk* y un consulado para estos asuntos. Naturalmente, todo esto contribuía a que existiera en esa región un buen grupo de comerciantes catalanes. Por otra parte, el soberano tunecino tenía a su servicio, siguiendo la costumbre de otros soberanos musulmanes, una milicia cristiana, formada en gran parte de catalano-aragoneses. En 1257 se encontraba en Túnez al frente de esta milicia, un miembro de una de las más antiguas y nobles familias del estado catalano-aragonés, Guillermo de Moncada [67]. Todo este contingente de comerciantes y soldados era asistido espiritualmente por capellanes del clero secular y por religiosos, al menos dominicos. Las relaciones de Jaime I el Conquistador y el rey de Túnez eran también excelentes en esta época, como lo prueba el hecho de que en 1246 —fecha en que tenía lugar la preparación de la fundación de la Escuela de Túnez— Jaime I había pedido al Papa Inocencio IV, que proyectaba una cruzada al Norte de Africa, que ésta no afectara al reino de Túnez [68]. Por otra parte, Túnez era en este período el centro más importante de la vida intelectual de Ifriquia [69], circunstancia que no pasaría desapercibida

---

[65] Es posible que ya en fecha anterior se iniciaran algunos religiosos en el estudio del árabe en Mallorca, conquistada en 1229 y donde misionaron algunos dominicos, como Fr. Miguel Fabra, San Raimundo y sobre todo el beato Miguel de Benazar, musulmán convertido. Cfr. P. COLL, O. C., vol. XVII, pp. 123 y 128.

[66] Ver nota 52.

[67] CH. E. DUFOURCQ, O. C., p. 101.

[68] CH. E. DUFOURCQ, O. C., pp. 97, 104-106.

[69] A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, p. 90. De mismo, *Un maître...*, pp. 271-272.— G. MARÇAIS, *Tunis et Kairouan*, Paris, 1937, p. 85 y ss.

a los miembros de una Orden de estilo intelectual, como la dominicana. Todas estas circunstancias pudieron sin duda influir en el ánimo de S. Raimundo y de sus próximos colaboradores para presentar la capital hafsida, como lugar preferido para abrir en él la Escuela de árabe, tanto más que Jaime el Conquistador, gran amigo de S. Raimundo, había recomendado los dominicos al soberano tunecino [70].

Sea lo que fuere de la fecha exacta de la fundación del «Studium» de Túnez y de los móbiles que intervinieron para la elección de ese lugar, lo que sí es cierto es que con él se inicia de modo orgánico la formación de un nuevo tipo de misionero. En esto la Orden dominicana se adelantó a las instituciones de su tiempo. Otros esfuerzos similares posteriores, como el de Raimundo Lulio, se inspiraron en el ejemplo y la táctica dominicanas.

Este esfuerzo dominicano no era mirado con indiferencia por el Pontificado, como lo demuestran repetidas disposiciones de Alejandro IV conservadas en varias bulas [71]. En efecto, en 1256 y 58 interviene cerca del Provincial de España recomendándole el envío de religiosos a Túnez. Era S. Raimundo mismo quien tenía al Papa al corriente de la obra de los dominicos en Túnez, como lo prueba una carta del Papa al santo felicitándole por la labor dominicana en Ifriquia [72]. La Orden no era menos sensible a la labor emprendida por los dominicos españoles en esta región, pues Humberto de Romans, desde su cargo de General de la Orden, se felicita de los éxitos logrados por la Orden en la evangelización de los musulmanes de España y Africa. Asímismo, la provincia dominicana de España seguía con interés la obra iniciada por S. Raimundo en ese sentido, como lo prueba el hecho de que el Capítulo Provincial de Zaragoza de 1257 [73] recomienda a las oraciones de los religiosos el «negocium arabicum». A. Berthier escribe a propósito: «Il s'agit vraisemblement du groupe des frères résidant à Tunis» [74].

De este «Studium» salieron los misioneros llamados a trabajar en el Norte de Africa, en las Baleares y en la propia Península. Conocemos los nombres de los ocho religiosos enviados allí en 1250, que, bien que las

---

[70] CH. E. DUFOURCQ, O. C., p. 108.

[71] A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, pp. 92-93.—*Bullarium Ord. Praed.*, ed. Th. Ripoll, A. Bremond, Romae, 1729, pp. 309, 358, 359. Cfr. A. BERTHIER, *Un maître*, p. 37.

[72] *Bullarium Ord. Praed.*, ed. cit., t. I, p. 395.—CH. E. DUFOURCQ, O. C., P. 107.—A. BERTHER, *Un maître...*, p. 293.

[73] «Monemus Fratres quod habeant negotium arabicum commendatum, et priores quod moneant Fratres frequenter in capitulis orare pro Fratribus huic negotio assignatis», *Analecta Ordinis Praedicatorum*, ed. 1898, p. 417.

[74] *Un maître....*, p. 273.

Actas del Capítulo de Toledo al destinarlos al «Studium arabicum» no dan expresamente el nombre de Túnez, los historiadores están unánimes en decir que se trata del «Studium» tunecino. Los documentos están a favor de esta atribución. Entre estos religiosos el más conocido es el famoso Raimundo Martí, que será luego el alma de estas Escuelas, autor de varios escritos y al que Pedro Marsilio califica de «Multum suficiens in latino, philosophus in arabico, magnus rabinus et magister in hebraico et in lingua caldaica multum doctus», en su obra *Commentarium de gestis Regis Aragonum Jacobi primi, libris quatuor*, ofrecido a Jaime II en 1313 [75]. También conocemos las actividades de otros discípulos de la Escuela tunecina, como Fr. Francisco Cendra, el beato Fr. Pedro de Caderita y otros, pero no entraremos en detalles aquí [76].

No está claro cuándo se cerró el «Studium» de Túnez. Para precisar un poco la fecha se suele citar una disposición del Capítulo General de Valencianes de 1259 que ordena abrir una Escuela de árabe en Barcelona o en otro sitio [77]. Se suele ver en esta ordenación una señal de que el «Studium» tunecino no funcionaba ya. Hemos ya visto cómo Alejandro IV, en 1256 y 58 y el Capítulo Provincial de Zaragoza de 1257 y el propio General de la Orden, Humberto de Romans, en 1256 parecen referirse a la Escuela de Túnez [78]. Según estos datos, la desaparición del Estudio tunecino debió ser poco menos que repentina y a fines de 1258 o principios de 1259, pero no existen pruebas claras para afirmarlo. La razón profunda de lo sucedido habría que buscarla en los acontecimientos políticos de la época. No hay que olvidar que las relaciones entre musulmanes y cristianos eran con frecuencia frágiles y estaban en todo caso sometidas a las circunstancias políticas [79]. Ahora bien, las buenas relaciones entre el reino de Túnez y los reinos cristianos sufrieron un rudo golpe con ocasión de la cruzada de S. Luis. Este rey había soñado con la conversión del rey de Túnez y de sus súbditos al cristianismo. El propio S. Raimundo habría abrigado las mismas esperanzas [80]. Raimundo

---

[75] Cfr. *Scriptorum Ord. Praed.*, t. I, p. 396.

[76] P. COLL, O. C., vol. XVIII, p. 62 y ss.

[77] «Encargamos al Provincial de España que en Barcelona o en otra parte ordene algún Estudio para aprender la lengua árabe y ponga allí algunos religiosos de los que confíe en que en ese Estudio pueden aprovechar para bien de las almas». Cfr. P. MORTIER, O. C., t. I, p. 521.—P. MAMACHI O. P., *Annales Ordinis Praed.*, p. 417.—*Acta Cap. Gen.*, ed. Reichert, t. I p. 98.

[78] U. MONNERET DE VILLARD, O. C., pp. 38-39.—P. COLL, O. C., vol. XVII, p. 132.

[79] Ver en general ISIDRO DE LAS CAGIGAS, O. C.—CH. E. DUFOURCQ, O. C., p. 23.

[80] *Monumenta Fratrum Praed. Historica*, t. I, pp. 309-310.—J. MESNAGE, O. C., p. 75.

Martí habría hecho de intermediario entre S. Luis y Raimundo de Peñafort en este proyecto; su viaje a Túnez entre 1268 y 69 estuvo relacionado con este asunto [81]. Es proverbial el afecto que S. Luis guardó a los dominicos. Los biógrafos de Raimundo Martí nos hablan de la gran estima que el rey sentía por él. Entre las tropas de la cruzada contra Túnez había también capellanes dominicos [82]. Nos es también conocido el caso de Fr. Francisco Cendra, dominico catalán y probablemente discípulo de la Escuela de Túnez, quien estuvo en París en 1262 y a quien el santo rey hizo donación de una espina de la Corona del Señor [83]. El historiador Ch. A. Julien escribe: «On comprend davantage la détermination de S. Louis inspiré par le Frère R. Martin, professeur d'hébreu et d'arabe au couvent des Dominicains de Tunis et ami du Khalife» [84]. El fracaso de la cruzada de S. Luis tuvo sus consecuencias para la vida de los misioneros en el reino hafsida, aunque es cierto que el tratado de 21 de noviembre de 1270 concede a estos el derecho de predicar, construir iglesias..., pero para los dominicos al menos era ya demasiado tarde. «Malgré toutes ces promesses, le *studium arabicum* cesse d'exister... Les beaux projects d'Afrique avaient momentanément échoué et Tunis semble être devenue inhospitalière aux religieux dominicains», escribe A. Berthier, a propósito del cierre de la Escuela de Túnez [85]. Hay que precisar sin embargo que el cierre del «Studium» tunecino se suele datar, como hemos señalado anteriormente, en una fecha anterior a estos acontecimientos. Conviene notar para coordinar en lo posible los acontecimientos que nos ocupan, que es posible que ya antes de la cruzada y con ocasión de la preparación de la misma se hiciera sentir una cierta hostilidad contra los dominicos, alimentada por el excesivo celo de algunos religiosos, que habían soñado con la conversión incluso del propio rey de Tunez [86]. Las consecuencias de este celo se pagaban a veces demasiado caro. Sabemos que algunos misioneros, mercedarios y trinitarios fueron ejecutados en ese reino en los años 1243, 1247, e incluso en 1253. Esto prueba en qué medida el terreno era movedizo. No sin razón escribe el P. J. Mesnage hablando de estos sueños de conversión

---

81 A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, pp. 93-96.—Del mismo, *Un maître*, p. 275.
82 J. MESNAGE, O. C., p. 77.
83 P. COLL, O. C., vol. XVIII, p. 63. Cfr. T. KAEPPELI O. P., *Dominicana Barcinonensia assignationes librorum. Professiones novitiorum* (s. XIII-XIV), en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXVII, 1967, p. 59.
84 O. C., p. 420.
85 *Un maître...*, p. 276.
86 J. MESNAGE, O. C., pp. 74-75.

abrigados por algunos misioneros: «On se demande à bon droit si de telles espérances étaient bien fondées» [87].

ESCUELA DE MURCIA

Los acontecimientos que pudieron provocar el cierre del «Studium» de Túnez debieron, probablemente, causar cierto disgusto en el ánimo de sus fundadores, pero el espíritu que animaba a S. Raimundo y sus colaboradores pudo más que cualquier otra circunstancia. La obra emprendida debía continuar, pero esta vez en la propria Península. Ya hemos aludido a la posibilidad de que provisoriamente la Escuela de Túnez continuara por unos años en Barcelona o quizá en Valencia [88], precisamente hasta hacer algo más definitivo en este sentido. Los deseos cristalizaron en la creación de la Escuela de Murcia, decidida por el Capítulo Provincial de 1265. De hecho, este proyecto no pudo realizarse al menos hasta el año siguiente, fecha de la toma de la ciudad por Jaime I. Este monarca otorgó en 1270 y 1272 privilegios reales en favor de los dominicos establecidos en Murcia. Mejor que nadie podía comprender la utilidad de un «Studium arabicum» en sus reinos y de ahí que no dudara en otorgarle su proteción y ayuda.

Una característica del «Studium» de Murcia fue el ser bilingüe: árabe y hebreo. Si el conocimiento del árabe era necesario para los contactos con los musulmanes, el conocimiento del hebreo revestía gran importancia para la obra misionera entre los judíos; las controversias con éstos exigían el dominio de la lengua hebrea y la literatura rabínica. Ya en el siglo XIII (1262) las controversias religiosas con los judíos fueron famosas, como las del dominico judío converso Fr. Pablo Cristiá con el judío gerundense Moisés ben Nahman (Bonatruch de Porta) [89]. Estas controversias eran autorizadas por los superiores de la Orden y sin duda encomendadas a religiosos bien informados en la materia. Raimundo Martí contribuyó a ellas sobre todo con su predicación y sus libros, entre los que hay que destacar el *Pugio Fidei* y el *Capistrum Judaeorum* (1267).

Entre los discípulos de esta Escuela se cuenta probablemente el P. Juan Puigventós, más tarde profesor de lengua árabe en Valencia

---

[87] IBIDEM, p. 75.
[88] P. COLL, O. C., vol. XVII, p. 133.
[89] V. RISCO, *Historia de los judíos*, Barcelona, 1955, p. 288.—CARRERAS ARTAU, O. C., t. I, pp. 46-47.

y gran predicador entre los musulmanes de aquella región [90]. Discípulo de esta Escuela fué también Domingo Marochinus, que ayudó a su discípulo Rufino de Alejandría a la traducción de un libro del árabe al latín sobre las enfermedades de los ojos [91].

El cierre de la Escuela de Murcia fue probablemente debido a circunstancias políticas ocasionadas por las frecuentes sublevaciones de los moros de aquella región y en todo caso parece indudable que ello tuvo lugar entre 1275 ó 1276 o en los años inmediatamente siguientes.

ESCUELAS DE BARCELONA, VALENCIA Y JÁTIVA.

Fue probablemente la desaparición de la Escuela de Murcia el motivo de la fundación del «Studium hebraicum» de Barcelona y del «Studium arabicum» de Valencia. Las *Actas* del Capítulo Provincial de Estella de 1281 asignan a estos dos Estudios religiosos destinados al aprendizaje del hebreo y el árabe; ello puede bien interpretarse como un indicio seguro de que la Escuela de Murcia no funcionaba ya, y al mismo tiempo de que estas dos nuevas Escuelas estaban ya en marcha desde hacía algún tiempo [92]. El «Studium» barcelonense tuvo a su frente el hombre más competente de todo este período, Raimundo Martí. El autor del *Tetragrammaton*, Arnaldo de Villanova, compuesto en 1292 y dedicado al dominico Pedro Pouget, reconoce de buen grado haber adquirido sus conocimientos de hebreo en el «Studium hebraicum» de Raimundo Martí: «Pluries desideravi, beatissime Pater, ut semen illud hebraicae linguae quod in hortulo cordis mei sevit Fratris Raymundi Martini diligens disciplina, non mihi solum, sed et aliis fidelibus ad aeternam prodesset salutem» [93]. El «Studium arabicum» de Valencia fue dirigido por Fr. Juan Puigventós, que tanto se interesó por los musulmanes de la región valenciana. Don Pedro el Grande, hijo de Jai-

---

[90] P. COLL, vol. XVIII, p. 82.

[91] M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters...*, Graz, 1956, p. 711.—A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, p. 100.

[92] C. DOUAIS, *Acta Capit. Prov.*, p. 625.—A. BERTHIER escribe que: «Les *Studia arabica* sont plutôt établis au milieu des populations mauresques; Barcelone au contraire pouvait rester le grand centre d'études hébraiques». Cfr. *Les Ecoles...*, p. 98.

[93] CARRERAS ARTAU, O. C., t. I, p. 201. Del mismo, *Arnau de Villanova y las culturas Orientales*, en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. I, Barcelona, 1954, p. 321.—A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, p. 101.—MILLÁS VALLICROSA, *Nota bibliográfica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judía*, en *Sefarad*, año XVI, fasc. I, 1956, pp. 149-153.

me I el Conquistador, le tuvo en gran estima y le apoyó en sus actividades, siguiendo en ello la tradición de la Corte catalano-aragonesa [94].

El constante crecimiento de la Orden dominicana en la Península, que formaba una sola provincia en todo el territorio peninsular, animó al Capítulo General de Colonia de 1301 a crear la Provincia de Aragón, que a partir de ese momento funcionaría independientemente de la Provincia llamada de España. La nueva organización tuvo como consecuencia que los «Studia linguarum» serían asunto exclusivo de la Provincia de Aragón; afortunadamente el primer Provincial de la nueva Provincia se mostró celoso de la continuidad y florecimiento de los mismos. En efecto, el Capítulo Provincial de Zaragoza de 1302 exhorta a los Priores de los conventos de su Provincia a que animen a los religiosos al estudio de las lenguas y que si se ofrecen voluntarios sean asignados al «Studium» de Játiva. La fundación de la Escuela de Játiva había sido ya proyectada y ordenada anteriormente a la creación de la Provincia de Aragón, pues el Capítulo Provincial de Palencia de 1291 había dispuesto la fundación de una Casa en esa ciudad con destino al estudio del árabe y el hebreo [95]. En repetidas *Actas* de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Aragón encontramos religiosos destinados al «Studium» de Játiva, sea para el aprendizaje del árabe o del hebreo. En las *Actas* de 1304 se habla en general de «Studia linguarum», mientras que en otras *Actas*, como en las de 1312, se habla expresamente del «Studium arabicum». Naturalmente, no todos los años había asignaciones de estudiantes para ambas lenguas y por ello la mención del «Studium» varía: unas veces se habla del «Studium hebraicum» y otras veces del «Studium arabicum», según la asignación de los estudiantes y, a veces, de los profesores. En general, hay que lamentar el estilo excesivamente conciso de las *Actas* al hablar de estos asuntos [96]. Sin embargo, un detalle de cómo trabajaban los maestros de estas Escuelas nos lo dan las *Actas* del Capítulo de Valencia de 1303 cuando disponen que se utilicen los servicios de un judío o de un musulmán para la ense-

---

[94] P. Coll, O. C., vol. XVIII, pp. 83-84.

[95] Fontana, *Monumenta Dominicana*, p. 135.—C. Douais, *Acta Capitulorum Provincialium*, 612 y 625.—J. Mesnage, O. C., p. 73. El Capítulo de Palencia de 1291 hablando de la erección de nuevas Casas escribe: «Item. In eadem provincia fratribus de nacione Cathaloniae una ponendum in Zativa, ubi volumus et ordinamus quod semper sit studium in hebraico et in arabico» (*Analecta S. O. Praedicatorum*, 3, 1897-1898, p. 415). Fray Romeo de Bruguera, Provincial de la Provincia de Aragón, fue uno de los que se interesó por el «Studium» de Játiva. Cfr. el artículo de Alberto Colleli, *Fray Romeo de Bruguera, O. P.*, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. XXXV, Barcelona, 1953, pp. 267-281.

[96] P. Coll, O. C., vol. XVIII, p. 76 y ss.

ñanza de la lengua [97]. Si los Superiores de la Provincia de Aragón tuvieron en gran estima el «Studium linguarum» de Játiva, fueron secundados también en su labor por la generosidad de Dña. Blanca, esposa de Jaime II de Aragón, que legó a dicha Escuela la suma de doscientas libras con destino «a los Frailes Predicadores estudiantes de Hebreo y Arábigo en el Convento de Játiva» [98].

La desaparición del «Studium linguarum» de Játiva debió ocurrir hacia 1314, pues a partir de esa fecha no se habla más del «Studia linguarum» en las *Actas*. En 1313 el Capítulo Provincial se celebró en Pamplona —región en esa época perteneciente a la Provincia de Aragón—, pero no poseemos las *Actas* de ese Capítulo Provincial. ¿Habrá en esas *Actas* del Capítulo de Pamplona alguna cláusula que nos informara del fin del «Studia linguarum» de Játiva?

La desaparición «oficial» de los «Studia linguarum» no quiere decir que no se siguiera estudiando estas lenguas entre los dominicos españoles destinados a trabajar entre musulmanes y judíos, bien sea con religiosos anteriormente formados en esas Escuelas, bien sea en otros Centros creados para ello en la Europa de entonces. Todavía en 1312, el General de la Orden, Fr. Berenguer de Landore, instituye una Congregación especial en Africa con el fin principal de evangelizar entre los musulmanes de aquella región y precisamente entre los llamados a tomar parte en la nueva Congregación figuran los religiosos que se preparan en España con el estudio de la lengua árabe y por esta misma época los dominicos españoles tuvieron varios obispos en el Norte de Africa [99].

* * *

No sería justo exagerar la importancia de estas Escuelas dominicanas, pero hay que resaltar que en sus aulas se formó un buen grupo de misioneros y predicadores de todo ese largo período. No habiendo sido la finalidad primordial de estos «Studia linguarum» la formación en orden a la tarea científica, no nos han llegado una serie de obras que hubiesen hecho estas Escuelas más célebres. Una excepción a esto

[97] «Ordinamus insuper et mandamus Priori Xavitensi quod conducat et habeat unum iudeum, qui etiam in arabico sit instructus vel aliquem sarracenum ut simul cum dicto Fr. Petro legat ibidem». Cfr. *Acta Capit. Prov. Aragoniae*, n.° 180. Hablando de los musulmanes de Cataluña y Aragón escribe Ch. E. Dufourcq: «Au contact de ces mahométans, qui avaient plein droit de cité, les collèges d'études arabes, fondés par les Dominicains à Barcelone, Valence et Jativa s'enrichissaient par l'expérience directe, comme celui des Franciscains de Majorque à Miramar», O. C. pp. 183-184.

[98] A. BERTHIER, *Les Ecoles...*, p. 98.—P. COLL, O. C., vol. XVIII, p. 85.

[99] FONTANA, O. C., p. 166.—J. MESNAGE, O. C. p. 111.

es la obra escrita de Raimundo Martí, pero no entra en la naturaleza ni en los límites de nuestro trabajo entrar en detalles sobre ella. Su famoso *Pugio*, tantas veces citado por unos y otros, no fue sólo el manual usado por los misioneros, sino también fuente en la que se inspiraron otros escritos posteriores de idéntica naturaleza [100]. De estos «Studia» salieron también bastantes de los controversistas con los judíos, así como religiosos eminentes encargados de examinar los libros rabínicos. El propio S. Raimundo de Peñafort favorecía tales discusiones públicas con los judíos, mientras que Raimundo Martí declara en su *Capistrum Judaeorum*, que, por privilegio real, estaba autorizado a predicar incluso en las sinagogas. En 1263 el rey Jaime I formó una comisión para el examen y censura de los libros judíos, del que formaron parte los dominicos S. Raimundo, R. Martí, Arnaldo de Sagarra y Pedro Janer [101]. Las polémicas públicas con los judíos tuvieron su origen en Francia y de allí pasaron a Aragón y Cataluña. Durante mucho tiempo, el *Pugio fidei* y el *Capistrum judaeorum* sirvieron de base para tales discusiones [102].

No sería exagerado afirmar que un mérito de estas Escuelas domininicanas fue el despertar la conciencia sobre la necesidad de una acción pacífica en torno al islám y el judaismo, limitada a la predicación y la persuasión. Si hoy una tal acción nos parece del todo normal, conviene no olvidar que en aquella época en plena reconquista, los medios violentos afloraron con facilidad. Los «Studia linguarum» estuvieron inspirados en una acción pacífica.

Dejando a un lado si R. Martí y R. Lulio se conocieron personalmente, no cabe duda que el movimiento de R. Lulio tuvo sus antecedentes en el ejemplo dominicano. Es posible que otros que trabajaron con este espíritu abierto hacia el islám, como Ricoldo de Montecroce, pasaran por estas Escuelas, o al menos, tuvieran noticia de la labor dominicana en este sentido. Sabemos desde luego que Ricoldo utilizó el *Capistrum Judaeorum*, atribuyéndolo a su propio autor, en la composición del *Libellus ad nationes Orientales* [103]. Otro posible discípulo de

[100] CARRERAS ARTAU, O. C. t. I, pp. 48-49.—D. GONZÁLEZ MAESO, *Historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960, p. 587.

[101] G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*, t. II, Paris, 1935, páginas 585-586.—CARRERAS ARTAU, O. C. t. I, p. 47.

[102] W. GE, artículo *Martin, Raymund* en *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, pp. 351-352. Ver *ibidem*, el art. *Polemics and Polemical literature*, vol. X, pp. 104-105.

[103] A. BERTHIER, *Un maître...*, p. 277.—CARRERAS ARTAU, O. C. t. I, p. 215 ss.—P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte-Croce (Pèlerin en Terre Sainte et Missionaire en Orient au XIII siècle)*, en *Revue Biblique*, 1893, pp. 44-61; 182-202; 584-607.—A. DONDAINE O. P., *Ricoldiana. Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. XXXVII, 1967, pp. 119-179, ver sobre todo las pp. 141, 149-157.

estas Escuelas sería el famoso arabista dominico español Alfonso Buenhombre, aunque esta circunstancia no está confirmada; como dominico y español sus conocimientos del árabe pudieron tener su origen en los «Studia linguarum» [104].

Si los «Studia linguarum» cesaron en el primer cuarto del siglo XIV, esto no tuvo demasiadas consecuencias, pues el ejemplo dado en este aspecto por los dominicos españoles había ya en esa fecha ganado el ánimo de la Iglesia para emprender ella misma instituciones de ese mismo género. En efecto, en el Concilio de Viena (1311) el Papa Clemente V dispuso la creación de cátedras de lenguas orientales (árabe, griego, hebreo y caldeo) en las universidades de Roma, París, Orford, Bolonia, Salamanca etc. [105]. Es bien conocida la participación que en esa decisión del Concilio tuvo R. Lulio. El Colegio de Miramar por él fundado para el estudio del árabe venía ya funcionando hacía años (1276). Lo que había empezado siendo una experiencia limitada a la España de entonces y a una Orden religiosa, se convertiría después en una realidad mucho más vasta. La originalidad y la significación de los «Studia linguarum» de los dominicos españoles fue el haber trazado un camino que hiciera posible el diálogo doctrinal con el islám y el judaismo. Naturalmente, la palabra «diálogo» tiene hoy un sentido religioso y social más amplio, pero hay que evitar el falso criterio de aplicar a épocas diferentes los mismos esquemas. El nuevo estilo de acción que inspiró los «Studia linguarum» fue más posible en la región catalana que en Castilla y gracias también al espíritu joven y doctrinal de la naciente Orden dominicana. «Différents des Castillans en ce sens qu'ils préféraient la persuasion au défi, les Catalans tentèrent plutôt d'entreprendre un dialogue amical avec les mahométans cultivés; ce fut là le rôle de plusieurs Dominicains, puis celui de Ramon Lull», escribe Ch.-E. Dufourcq [106].

ANGEL CORTABARRÍA O. P.

Instituto dominicano de Estudios Orientales.
El Cairo, en la festividad de San Raimundo de Peñafort.

[104] G. MEERSEMANN O. P., *La chronologie des voyages et des oeuvres de Frère Alphonse Buenhombre O. P.*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. X, 1940, pp. 77-108. De este arabista se ha ocupado también el P. A. López en *Memoria histórica de los Obispos de Marruecos*, pp. 55-58, así como también el P. M. A. Van den Oudenrijn O. P., Robert Picard y el P. Aurelio Pardo Villar, revindicando, este último, para Galicia, la gloria de haber dado este hombre eminente.

[105] G. SCHNÜRER, O. C., p. 586.—A. S. ATIYA, *The Crusade in the later Middle Ages*, London, 1938, pp. 85-86.—J. MESNAGE, O. C. pp. 90-91. Para Salamanca es muy interesante el artículo de M. Batallon, *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, en *Hesperis*, XXI, fasc. I-II, 1935, pp. 1-17.

[106] O. C., p. 513.

LA CONCEPCION DEL PROFETISMO DE IBN JALDŪN Y LA COMPRENSION DEL SENTIDO DEL ISLAM

1.—*El Islam religión del mundo de la profecía.*—Desde hace tiempo insisto —siguiendo el esclarecedor pensamiento de Zubiri sobre estos temas— en la extraordinaria importancia de los conceptos de *profetismo* y de *mundo de la profecía*, para comprender la significación y el puesto histórico-religioso del Islam [1]. La religión musulmana es una religión más y con peculiaridades que la hacen más afin con el Judaismo y el Cristianismo, que con cualquier otra. Esta multiplicidad religiosa no debe mirarse como un simple hecho *escandaloso*, sino como un simple *factum* histórico para el no creyente; y, además de tal, como un designio de la Providencia para el que cree. El creyente sabe que Dios pudo hacer que la religión quedase establecida *a nativitate*, de una vez y para siempre. Dios *quiso* que la condición humana fuera su libertad y que desde esta fuera constituyendo día a día la *realidad* en la que está el hombre. Al enriquecimiento paulatino de la realidad, tiene que corresponder un desarrollo de lo que para el hombre es la *deidad*. En este

[1] En varios trabajos he incidido, acaso con excesiva reiteración, sobre estos temas. Sus primeras raíces están en mis primeros trabajos, casi escolares, sobre el pensamiento musulmán. Así en la introducción a mi tesis doctoral, publicada en 1949 (*La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, 1949), pero leída en 1946. Desgraciadamente la vieja afirmación ya más que centenaria de que en España nadie lee a los demás, muy pocos se escuchan, sigue siendo cierta; y el citar autores de la propia lengua sigue pareciendo singular demérito. Quizás a fuerza de insistir, algunos presuntos historiadores y filósofos lleguen a enterarse por puro cansancio. Aquí, pues, me limito a presentar el problema tal como lo vió Ibn Jaldūn a quien tantos, aún y por pura inercia, consideran como el primer «filósofo de la historia» de cuño positivista.

sentido todas las religiones son *verdaderas religiones*, no estrictas supercherías o degradación de la religión verdadera.

En el paulatino desarrollo del modo de acceder a la divinidad, encontramos un *factum* histórico que consiste en un especial modo de acceso a la divinidad por medio de la *Profecia*. Esta vía se presenta en un marco histórico-geográfico concreto, lo que vengo llamando *el Mundo de la profecía*. Su raíz fundamental consiste en la *manifestación* histórica del mensaje de la divinidad a traves de *los Profetas*. Como he escrito en otra parte; «la radicalidad de este mensaje reside en el hecho de presentar *la Verdad última*. Por tanto, al caracter posibilitante de toda verdad incluso en sentido físico —ya que no solo representa lo que se nos patentiza en la cosa como presente, sino también por lo que sugiere incoativamente de posibilidades del ser—, se une su dependencia de una determinación final. Por esto mientras la *verdad* para el griego —la *aletheia*— es permanente patencia del ser, para el hombre del *mundo de la profecía* es *lo que está por venir*». La intrínseca esencia de esta nueva dimensión religiosa consiste en «un principio intrínsecamente histórico: la *Revelación*, la palabra de Dios que va brotando en el tiempo, no como un dictado, sino como un contacto iluminativo, que naturalmente presupone e incluye la personalidad del inspirado —del *Profeta*— y hasta su labor intelectual e incluso literaria» [2].

El Islam, como antes la Religión Mosaica y el Cristianismo, nace dentro del *mundo de la profecía*. «Mahoma, bien asentado en el *mundo del profetismo* del Oriente, realizó la incorporación del legado de la revelación profética, al viejo sustrato religioso árabe. Mahoma supo intuir el viejo lazo de comunidad del profetismo oriental, vinculado estrechamente a los pueblos semitas, que eran, por tanto, la gran familia escogida por Dios para ir revelando paulatinamente, históricamente, su verdad a los hombres. La verdad para el *Profeta* es la *palabra de Dios* que va siendo manifestada a través de los profetas y en el tiempo. L verdad no es un hecho natural, no está en la *physis*, sino que es alga que pende del tiempo, *que ha de venir*, y cuya mostración es un don do Dios a través de los Profetas. Abraham, Moisés, Jesús, son escalas de esta manifestación que, para el Islam, naturalmente, culminó en Mahomae La posesión de la verdad no es obra exclusiva del esfuerzo de la razón.

---

[2] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La raíz común de la religiosidad del «mundo de la profecía» y la posibilidad de las relaciones entre la escatología musulmana y la «Divina Comedia»*. Pub. en la «Revista de la Universidad de Madrid», vol. XIV, n.° 23 pp. 49 y ss.

sino del sometimiento del corazón del hombre a la *luz de la profecía* y la correspondiente fidelidad a la *palabra revelada*»[3].

2.—*El profetismo según Ibn Jaldūn.*—Ibn Jaldūn es un musulmán creyente. Todas las atrayentes sugestiones de un Ibn Jaldūn positivista histórico *avant la lettre* nacen exclusivamente de no haberle leído directa e íntegramente[4]. Como buen musulmán Ibn Jaldūn cree en la Revelación, tanto en general como en la alcoránica, distinguiendo entre simple inspiración *(ilhām)* y revelación propiamente dicha *(waḥī, tanzīl)*. La primera es un estricto fenómeno psíquico natural; la segunda es un obsequio de Dios a través de los profetas. Dios ha elegido, para manifestarse a los hombres, la vía histórica, ya que nuestra razón por sí sola es incapaz de alcanzar los misterios de la Divinidad; y, además, la ignorancia, la maldad y el vicio han manchado nuestro conocimiento. En su procura de los humanos, Dios ha determinado ir manifestando a los hombres lo necesario para su salvación. Por tanto, las verdades reveladas deben ser varias, complejas y necesarias; su finalidad es tanto individual como social, en tanto que el hombre vive en sociedad; y su formalidad postula su aceptación. El conjunto revelado *(taklīf* = compromiso) va dirigido al hombre, pues como dice el *Alcorán*, «Nos expusimos la fe a los cielos y la tierra y las montañas y rehusaron tomarla y temblaron ante ella y tuvo que cargar el hombre con ella». *(Alcoran* XXXIII, 72). Precisamente la primera verdad religiosa es esta: creer que Dios ha mostrado su sola verdad al hombre, mostrando que es uno, lo que constituye el monoteismo *(al-tawḥīd)*. Esta idea es connatural al hombre por su propio «sentido natural religioso» *(al-fiṭra)*, pero ha sido enturbiada por el politeismo estricto o por el relativo, consistente en considerar junto a Dios a ciertas divinidades parciales *(al-širk)*. La revelación tiene que empezar restituyendo los principios de la razón y del sentimiento religioso naturales; después agregará otros conocimientos que exceden lo estrictamente natural.

De esta verdad fundamental se derivan: *a)* La creencia en los men-

---

[3] Idem, *Ibn Arabi de Murcia y la espiritualidad cristianomusulmana*, pub. en «Revista de Occidente», año III, 2.ª época n.° 27, pp. 316-320.

[4] Durante las muchas horas que mi distinguido alumno libanés el P. Ignacio Saade y quien esto escribe hemos dedicado a Ibn Jaldūn —con motivo de la realización de la tesis doctoral del P. Saade sobre *El factor religioso en los «Prolegómenos» de Ibn Jaldūn*, que me cupo el honor de dirigir—, más de una vez nos hemos reído ante el imaginado asombro con que algunos de los supuestos panegiristas del genial historiador africano hubieran acogido algunos de los párrafos que íbamos estudiando. Confío en que alguna vez puedan leer impreso el estudio a que me refiero.

sajeros de Dios, como el arcángel *Ŷibril* (nuestro San Gabriel) que comunicó a Mahoma el *Alcorán*; *b)* La creencia en la existencia de Profetas, como Abraham, Moisés, Jesús y sobre todo Mahoma, que son enviados por Dios a los hombres; *c)* La creencia en los *Libros Sagrados* —como la *Tora*, el *Evangelio* y el *Alcorán*—, donde se guarda lo que Dios ha revelado a los hombres a través de sus Profetas; *d)* La creencia en la Resurrección, el Juicio, el Paraíso y el Infierno; *e)* La creencia en unos medios para seguir dignamente la vida terrena y alcanzar la vida eterna, como son las cinco columnas de la religión *(Arkān al-Dīn)* musulmana: el credo o profesión de fe *(al-Šahāda)*, la oración canónica o plegaria *(al-Ṣalāt)*; la limosna *(al-Zaqāt)*, el ayuno *(al-Ṣaum)*, y la peregrinación canónica a los Lugares Santos *(al-Hayŷ)*. Sobre el *imamato* y la *Guerra Santa (al-Ŷihād)*, como *columnas de la religión*, tiene Ibn Jaldūn reservas muy importantes. Y *f)* La aceptación de unos medios temporales sociales que regulan la vida en común de los hombres, en tanto que el Islam es una comunidad total *(al-Umma)*, al mismo tiempo religiosa y civil, que identifica *ab initio* el derecho civil y el canónico, en una sola ciencia del derecho *('Ilm al-Fiqh)* [5].

3.—*Tipos de profetas.*—La revelación musulmana fué realizada por Dios al Profeta Mahoma, a través del angel *Ŷibril* y se encuentra codificada en el *Alcorán*. Esta es la revelación por excelencia, como Mahoma es el *Profeta de Dios (Rasūl Allāh)* por antonomasia, pero la raíz fundamental del profetismo es la determinación de Dios de hablar a los hombres a través de los propios hombres. De aquí que Dios se sirva de elegidos *(al-muṣṭafa)*, que anuncien su verdad *(al-naḏīr)*, que recuerden la ley divina *(al-muḏakkir)* y reformen las costumbres *(al-muṣliḥ)*, viendo lo oculto, guiando al pueblo *(al-hādin)* y dándole la conveniente legislación *(al-šār'ī)*. Todas estas condiciones se dan en el profeta por excelencia, Mahoma, pero algunas se dan en otros profetas *(al-nabī)*. La elección de los intermediarios humanos entre el hombre y Dios, es hecha libremente por Dios, pero entre aquellos hombres que superando tanto el estricto mundo de los sentidos y del conocimiento sensible, como el del mundo racional y del conocimiento intelectivo, pueden alcanzar el mundo celeste y el conocimiento superior, hacia el cual sienten una natural e innata predisposición *(isti'dād)*. Recogiendo las viejas ideas del neoplatonismo musulmán, antaño

[5] Ibn Jaldūn, *al-Muqaddima*, ed. Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1960, pp. 780, 829, 408 y 454; Idem, *al-Ta'rīf*, edt. Ṭawīt al-Tanŷī, El Cairo, 1951, pp. 280 y 350.

sistematizado por Avicena, y ampliamente popularizado en el Islam andaluz, Ibn Jaldūn habla de las almas semiangélicas de los profetas que adquieren el hábito de la comunicación con los espíritus y los ángeles que se les manifiestan durante el sueño y el éxtasis, cuando el alma escapa de la cárcel del cuerpo y vuela al mundo del puro espíritu. Así puede el profeta escuchar a los ángeles y aun a Dios y hasta ver, de cierto modo, los símbolos inefables de la propia divinidad. En tal trance la personalidad humana del Profeta queda como suspendida para realizar el mensaje de Dios, aunque luego el Profeta tenga que expresarla por los medios humanos. Por esto decía Mahoma, «Yo solo sé lo que Dios me enseña»[6].

4.—*Características de los Profetas.*—El carisma profético se caracteriza por cinco cualidades principales: *a)* La disposición natural del alma para poder recibir el mensaje divino. *b)* Conducta moral intachable que le proporcione la indefectibilidad ética *(al-'iṣma). c)* Celo por la religión. *d)* Prestigio social, ya que la tradición musulmana atribuye al Profeta el dicho «Dios no envía a profeta alguno que no goce de un gran prestigio entre su pueblo», pues si bien puede apoyar a los Profetas con hechos extraordinarios, comunmente prefiere seguir los medios ordinarios, y *e)* Las manifestaciones extraordinarias que confirman su misión y la veracidad de su mensaje, admitiendo Ibn Jaldūn de un modo explícito el milagro, ya que ennumera al menos los siguientes: resucitar a los muertos, ver a través de los cuerpos opacos, volar, trasladarse a distancia instantáneamente, subir al cielo y hablar con los ángeles[7].

5.—*Las leyes dadas a través de los profetas condicionan la sociedad política.*—El mensaje del Profeta tiene una doble dimensión, individual y social. Por la primera se corrige y ordena la vida anterior del hombre concreto; por la segunda, la sociedad en la que vive el hombre y con la que forma una unidad natural. Así el mensaje profético se codifica en unas leyes que por su origen y fin, «están impuestas por Dios, a través de un legislador inspirado, constituyendo un sistema político-religioso cuya utilidad recae sobre esta vida y la futura, ya que los hombres no fueron creados solamente para esta vida, vana e ilusoria, que acaba con la muerte. Así, ha dicho Dios: *¿Acaso creeis que os hemos creado por capricho?* Pero el hombre ha sido situado en este mundo para que, practicando la religión, alcance la felicidad en la otra vida... Por esto las leyes inspiradas conducen al hombre a realizar acciones valiosas

[6] Idem, *al-Muqaddima*, edt. ct. pp. 159, 170, 384 y 160.
[7] Idem, idem. pp. 159, 160 y 162.

en todos sus actos; y hasta el gobierno, connatural con la sociedad humana, fué puesto bajo la ley religiosa, para que de este modo todo esté penetrado por la mirada del legislador inspirado». Al corresponder al Profeta, por su propia naturaleza de portador del mensaje divino, la codificación legislativa, el poder del gobierno le conviene de un modo absoluto y solo por su delegación pueden transmitirse. Por tanto y en cuanto sucesores del Profeta, el gobierno corresponde a los califas, «cuya misión es gobernar a la sociedad según los preceptos de la ley divina... El califa es vicario del legislador inspirado y está encargado de mantener la religión y de gobernar al mundo según los principios de ésta» [8].

En resumen, como hemos escrito en otro lugar, Ibn Jaldūn, como musulman ortodoxo, piensa que «para aquellos pueblos que poseen el tesoro de la verdad revelada, Dios ha determinado lo que conviene concretamente al hombre; tanto en esta vida como en la futura; por esto bastaría atenerse a los preceptos del Legislador Divino para realizar el orden del bien. Pero como no siempre el hombre acepta estos preceptos, se hacen necesarias las leyes. Esta ley que emana de los principios de la Verdad revelada, tiene primacía sobre la fundamentada en la razón humana, y su cumplimiento no compete a los profetas, sino a sus legados, a los califas que ostentan la autoridad y el poder» [9].

6.—*El Imamato no es de origen divino directamente.*—Algunos expositores de Ibn Jaldūn han considerado contradictorio que el historiador norteafricano, después de enraizar el *imamato* en el profetismo, le niegue su carácter divino, ya que el texto de los *Maqqadima* es tajante: «El imamato no es una columna de la religión, es una forma de gobierno instituida en beneficio general y colocada bajo la vigilancia del pueblo» [10]. Para destruir esta contradicción recurren al contexto de los *Muqqadima* que habla de las sectas que han surgido tras la muerte del Profeta y piensan que lo que niega Ibn Jaldūn es el carácter divino del imamato *ši'ī*. Sin embargo, una lectura atenta y organizada de los textos de Ibn Jaldūn no permiten esta interpretación, pues nunca hablaría con respeto del imamato *ši'ī* como buen *sunnī* y menos lo calificaria de «forma de gobierno instituída en beneficio general». La doctrina de Ibn Jaldūn es bien clara, y puede resumirse en los siguientes principios:

---

[8] Idem, idem. p. 338. Cfr. Ṭaha Ḥussein, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París, 1917, p. 97-98.

[9] M. Cruz Hernández, *Filosofía Hispano Musulmana*, Madrid, 1957, vol. II, p. 320.

[10] Ibn Jaldūn, *al-Muqaddima*, edt. ct. p. 376.

a) Toda vida política tiene que estar supeditada a los principios religiosos comunicados por el Profeta.

b) El cumplimiento de la ley corresponde a los Califas que ostentan el poder.

c) El imamato no es una «columna de la religión» como las cinco antes enunciadas.

d) Dios no designó a ningún califa; el título de Califa de Dios que algunos se atribuyen es impío e improcedente.

e) Mahoma no nombró califa a ninguno de sus *compañeros*, sino que se limitó a delegar en Abū Bakr la presidencia de la oración canónica pública.

f) Abū Bakr fue elegido por los *compañeros*, que tenían la *bay'a* o *consensus* popular.

g) El resto de los califas que lo fueron con elección válida: tuvieron también dicha *bay'a*.

h) Para que la *bay'a* sea tal, tiene que producirse por unanimidad *(iŷmāᶜ)* y solo cuando ésta se da, Dios —a través del pueblo— legitima al Califa.

Por tanto el imamato no tiene un origen divino directo, o sea, no fué revelado por Dios; ni instituído por su Profeta. Lo que Dios ha constituído es la *Umma*, la nación o comunidad de los creyentes y solo a través de ésta se establece el imamato. Naturalmente que todo poder viene de Dios; en esto Mahoma no es menos claro que San Pablo, y el musulmán repite a diario muchas veces, que «no hay poder ni fuerza sino en Dios». Pero este principio es la base del imamato, como de todo gobierno, pero no le confiere un carácter divino directo. Para el creyente, indirectamente todo procede de Dios [11].

7.—*La respuesta a la revelación profética.*—El mensaje de la divinidad que contiene la revelación profética, no solo supone una legislación con la cual la colectividad social humana responde a la divinidad, sino que exige también una respuesta personal a Dios. La respuesta positiva constituye el *Islām*, o sea, la sumisión a Dios; la negativa es la impiedad, contra la que es lícita la imposición violenta, o sea la guerra santa *(al-ŷihād)*. La respuesta positiva presupone y al mismo tiempo engendra y desarrolla la fe, ya que ésta no es otra cosa que la aceptación consciente de la revelación divina transmitida por los Profetas, que nos enseñan las verdades que debemos «creer en nuestro corazón, comprender con nuestra inteligencia y proclamar con nuestra palabra».

---

[11] Idem, idem. p. 339 y 342.

Esta fe no exige el conocer, ni siquiera por vía analógica la esencia de Dios, sino que basta con reconocer su existencia y algunos de sus atributos (omniscencia, omnipotencia, providencia y juicio). El primer paso de la fe es su aceptación, pues si no se abre el corazón a Dios, difícilmente puede entenderle nuestra mente. Pero no basta con el acatamiento interno, sino que exige que nuestra palabra y nuestras obras la proclamen. «La revelación —escribe Ibn Jaldūn— es un compromiso dirigido al hombre, que conduce a crear un firme hábito en el alma, originando una ciencia necesaria, el monoteismo *(al-tawḥīd)*, que es el primer principio de la fe que conduce a la felicidad. La fe es la fuente de todos los compromisos y posee varios grados. El primero es la creencia del corazón expresada por la lengua. El más alto es la adquisición del hábito que nace de la fe del corazón, que penetra todos los actos del hombre consiguientemente a esta creencia que se apodera del corazón y de los restantes miembros del cuerpo, y así, todos los actos humanos quedan sometidos totalmente a la creencia de la Fe. Este es el grado más elevado de la fe, llamado fe perfecta, por el cual el creyente queda imposibilitado para cometer pecados. Pues cuando el hábito de la fe se apodera del alma, esta ya no es libre para desobedecerla, ya que se convierte en una segunda naturaleza» [12]. La primera expresión natural *ad extra* de la fe, es la oración, por la cual el alma llena de fe se une a Dios por el diálogo. Los grados de la oración se corresponden con los de la fe. De aquí que sea un deber de todo fiel; y quienes faltan a ella rechazan de hecho la revelación profética y merecen el calificativo de impíos.

8.—*El mensaje profético consagra lugares especialmente consagrados a la divinidad.*—La respuesta social e individual al mensaje profético no solo se traduce en la codificación legislativa para la comunidad y en la fe y oracion del creyente, sino que consagra especialmente a ciertos lugares o santuarios donde de un modo más cualificado y excelente se ora públicamente a Dios. Dios no solo escogió a unos hombres como Profetas sino también a unos lugares como santuarios. Siguiendo la tradición islámica, Ibn Jaldūn considera que los tres grandes templos de la divinidad son la Meca, Medina y Jerusalén.

Según la tradición musulmana, la Meca fué el solar de Adan. Destruído por el Diluvio, fué reedificado por Ibrāhīm (Abraham) y su hijo Ismāʿīl (Ismael) para vivienda de este y de su madre Hāŷar (Agar), junto al pozo de Zamzam, que Dios hizo brotar para calmar la sed, cuando fueron

[12] Idem, idem. pp. 827 y 828.

despedidos por temor a los celos de Sara. Pese a que la Ka'ba recibió los dioses tribales del culto preislámico, la revelación que recibió Mahoma la señaló como excelso lugar de oración a Dios y como señal de que el Islam era legítimo heredero, continuador y culminador de la revelación y promesas que Dios hizo a Abraham. Respecto a Medina *(al-Madīnat al-Nabī* o *al-Madīnat al-Munawwara)*, la antigua Yaṯrib preislámica, adquirió la condición de excelso santuario al recibir a Mahoma tras su retirada *(Hiŷra* = Hégira) de la Meca y conservar tras de su muerte, su sepultura. En cuanto a Jerusalen, Ibn Jaldūn recoge también la tradición musulmana que considera que el solar del templo de Salomón, llamado *Bayt al-Maqdis* fué siempre templo del Dios único, desde la conquista de David y pese a todas las vicisitudes históricas porque había pasado. 'Umar, segundo califa ortodoxo, mandó descubrir y limpiar la roca del templo y mandó construir una Mezquita *(al-Masŷid al-Aqsa)*, que ampliada por al-Walīd, ha subsistido hasta hoy. Su aceptación por el Islam es también una señal más del sentido unitario del profetismo y hasta un historiador como Ibn Jaldūn, que conoce bien sus vicisitudes históricas, la admite sin ninguna reserva: «Pues la verdad —escribe— se encuentra en estos templos. Comprended, pues, el misterio de Dios y su providencia en el desarrollo de la religión y del Universo» [13].

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

[13] Idem, idem. p. 635.

SOME PRESUPPOSITIONS IN HENRY OF GHENT

Henry of Ghent is our most important witness to the origins of the controversy on *esse* and essence.

He was a member of the faculty of arts along with Siger of Brabant. Then he became a member of the faculty of theology along with St. Thomas Aquinas and Giles of Rome. He was called on in an official capacity to pass judgment on each of them.[1] He was familiar with all of their assumptions. He was the best fitted to find out just what it was they were saying and why they were saying it. This is his connection with Thomism.

There is no quarrel today about what Henry himself held. There is still a deplorable lack of appreciation, however, as to why he held it. What were his assumptions in this problem?

There are always suppressed premises in the back of every man's mind which govern his outlook more perhaps than those which are expressed. Henry had the prejudices of his day, but by that same token, he was free from those which grew up around this problem over the centuries. There are some half dozen sources of confusion in particular which, I believe, have been neglected.

This is an attempt to view this problem afresh through Henry's eyes. How did his perspective compare with that of his contemporaries? In which respects did he agree with them? In which did he differ? Personally I do not agree with Henry's solution, but I think he does have something to contribute.

---

[1] Jean Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique.* Etudes de philosophie médiévale XXV, Paris: J. Vrin, 1938, p. XIV. Hereafter, this work will be known as *Henri...*

BACKGROUND

A fictitious bull of Pope Innocent IV (1247) made Henry out to be a son of the house of Goethals; a student of Albert the Great; a master in Cologne and in Ghent as well as in Paris; a protonotary apostolic. Similar documents made him out to be a Servite and a member of the Sorbonne. [2] These claims have all been rejected as spurious. [3]

There is no doubt, however, that Henry was a canon of Tournai; the archdeacon in Bruges; the vicar general of one third of the diocese; the protector of the Order of Servites; and a vigorous opponent of the mendicant Orders. [4] He was also the dominant figure in the University of Paris in the last quarter of the century. He delivered fifteen *Quodlibeta*. [5] That was three more than St. Thomas himself. Some of his titles were *Doctor Solemnis, Reverendus, Digressivus, Summus doctorum.*

Henry's analysis of «being» goes further than that of any of his contemporaries. It is the analysis which was adopted in its main lines at least by Richard of Middleton, [6] Godfrey of Fontaines, [7] Peter Olieu, [8] and by far the greatest number of masters in Oxford and in Paris at the close of the century. [9]

---

[2] *Henri...*, XXI.

[3] F. Ehrle, «Zur Biographie Heinrichs von Gent,» (Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker, I. Heinrich von Gent) *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, herausgegeben von H. Denifle und Franz Ehrle, Bd. I, Berlin, 1885, s. 365-401; 507-508.

For the literature on Henry, cf. P. Bayerschmidt, «Die Seins-und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie-und dogmengeschichtliche Studie», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Münster i. W.: Aschendorff, XXXVI (1941) 3-4, pp. XII-XVI.

[4] *Ibid.* B. Decker, «Heinrich v. Gent,» *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2 ed. herausgegeben vor J. Hofer und K. Rahner, 11 vol. Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1957-66, V. 188-189. J. Paulus, «Henry of Ghent,» *New Catholic Encyclopedia*, ed. Most Rev. W. J. McDonald and others, 14 vol., Washington, D. C.: Catholic University of America, 1967, VI. 1035-1037.

[5] P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 vol. Bibliothèque Thomiste V, Kain (Belgique): 1925. 1935, I. 177-199.

[6] E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Spicilegium Sacrum Lovaniense VII, Paris: Champion, 1925, 397-401.

[7] John F. Wippel, «Godfrey of Fontaines and the Real Distinction between Essence and Existence,» *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, XX (1964) 385-410.

[8] Efrem Bettoni, O. F. M., *Le Dottrine Filosofiche di Pier di Giovanni Olivi;* saggio, Milano: «Vita e Pensiero,» 1959, p. 169. Henri..., 129-130.

[9] E. Hocedez, S. J., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain: Museum Lessianum, 1930, p. (108). Hereafter, this work will be known as *Theoremata...*, M. Chossat, S. J.,

Henry exercised a major influence on Scotus and on all those philosophers who regarded metaphysics on the conceptual level rather than on the intuitional. [10] He provided Pico della Mirandola with thirteen of his *Conclusiones*. Pico rated him above St. Thomas. [11] Henry's stature continued to grow right up to the eighteenth century. Then he went into an eclipse, along with Aristotle.

He practically lost his identity. Publishers have been blamed for adding the surname, Goethals (Bonicolli). This was the name of a noble Flemish family, the lords of Mude. One of their more illustrious ornaments was also known as Henry of Ghent. That Henry died in 1433, ours in 1293. [12] The books of our Henry, the son of Jean de Sceppere, the tailor, sold well; those of Henry «Goethals» poorly. Most libraries still insist on filing our Henry under the initial «G.»

After the Enlightenment, Henry staged a comeback; only now he was cast in the role of a villain. His theory of knowledge was not understood. Suarez had misinterpreted a passage in Scotus which connected Henry with an independent order of possibles. [13] This was enough to charge him with Platonism, Ultra Realism, Ontologism, not to mention Cartesianism. M. Gilson has remarked that if Henry had been an order priest instead of a diocesan, he would have never been left thus abandoned to his adversaries. [14]

Neither perhaps would he have been cleared quite so expeditiously. Individuals from all sides began to rally to his defense. In the last century he had such formidable champions as Cardinal Ehrle [15] and M. De Wulf. [16] In this century when Fr. Mandonnet singled Henry

---

«L'Averroïsme de saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIIIe siècle,» *Archives de Philosophie*, IX (1932), cahier 3, pp. 129 [465]-177 [513], esp. 141 [477].

[10] Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, 8 vol., Westminster, Md.: Newman Press, 1946, 1950..., II. 468 and 475.

[11] J. Pici Mirandulae, *Opera Omnia*, 2 vol. Basileae: Henricipetrina, [1572-73], I, 63 sqq., 325. *Henri...*, XXI.

[12] *Henri...*, XIII.

[13] F. Suarez, S. J., *Opera Omnia*, 28 vol. in 30, Paris: Vives, 1856-1878, *Disputationes Metaphysicae*, tt. XXV et XXVI, Disp. 31, sec, 2, n. 2 (XXVI. 229): «Quin potius idem Scotus, in allegata dist. 36, impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiae, quod vocat esse reale, aeternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ...» *Henri...*, XXII, 117, note 2.

[14] Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955, p. 452.

[15] *Op. cit.*

[16] M. De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, 2 vol., 5th ed. translated by Ernest C. Messenger, London: Longmans, Green & Co., 1926, II. 59-64.

out as the great antagonist against St. Thomas, [17] Fr. Hocedez proved that it was not St. Thomas at all, but Giles of Rome whom Henry had in mind. [18]

In 1938 Jean Paulus gave us a masterly work which included a fairly adequate bibliography. [19] Twenty years later Padre Gómez Caffarena complimented that work with one of his own. [20] G. De Lagarde, [21] A. Maurer, [22] E. Bettoni, [23] J. Rovira Belloso [24] have brought the Thomistic studies on Henry up to date. These men are all in substantial agreement now. No modern scholar would dare drop any of those catty remarks about Henry which we used to hear.

Status Quaestionis

The work of erudition and exegesis has been done; the work of a just appretiation, however, still needs doing. Most of these studies have been concerned with what Henry did not hold. Those which would interpret his *esse* —essence relationship seem to have followed a party line.

Henry was the scion of Plato, of St. Augustine, of Avicenna. [25] And what is it precisely, pray, that Plato had to say on this problem? St. Augustine? Avicenna? There is a real danger of a vicious circle here reading Henry back into these men. Either that or attempting to explain the mysterious through the still more mysterious.

We can make use of the work done on St. Thomas to help us in

---

[17] P. Mandonnet, O. P., «Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence,» *Revue Thomiste*, XVIII (1910) 471-765.

[18] E. Hocedez, S. J., «Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)» *Gregorianum*, VIII (1927) 358-384; «Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276),» *Gregorianum*, IX (1928) 92-117; *Theoremata...*, Appendice I, pp. 163-165. J. Paulus, «Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et l'existence,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942), 323-358.

[19] *Henri...* Cf. note 1.

[20] José Gómez Caffarena, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Romae: apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958.

[21] G. De Lagarde, «La Philosophie Sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIV (1943) 73-142.

[22] A. Maurer, C. S. B., «Henry of Ghent and the Unity of Man,» *Medieval Studies*, X (1948) 1-20.

[23] E. Bettoni, O. F. M., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Milano: «Vita e Pensiero,» 1954.

[24] José M.ª Rovira Belloso, Pbro., *La Visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelona: Casulleras, 1960.

[25] Gilson, 447-452. *Henri, ...*, passim. Maurer, p. 1.

determining Henry's assumptions. Both had the same background. One of the suppressed premises, for instance, is Aristotle. Each thought that he was simply interpreting Aristotle. Aristotle had set this problem in his books on logic, not in his metaphysics. Here are the two questions which he wanted to ask about every simple thing. Is it? *An est? Est; habet esse.* Yes, it is; it has existence. And, what is it? *Quid est?* Oh, some essence or quiddity; humanity, for instance. [26]

These questions are a problem in predication. [27] They call for a study in speculative grammar. We must not confound the abstract with the concrete, the figurative with the literal, the logical order with the real.

Speculative grammar is another one of those suppressed premises. It is not popular today, particularly when it is applied to this relationship. [28] Yet this is the spectre which looms up like Hamlet's ghost in Henry's background. It still stalks about. It refuses to be quieted. It is in an effort to lay this ghost that I am trying to present Henry's thought here, not only in his own words but in our idiom as well. This calls for something more than a mere translation.

I. THE *FIRST QUODLIBETUM* (Christmas, 1276)

Giles broached his real distinction in 1276. Henry answered him that Christmas. [29] Here is a summary of that *First Quodlibetum*, question nine.

Participation can be understood in two ways. In a physical sense, the essence would receive its *esse* or *forma essendi* much as a body receives whiteness. In an intentional sense, the essence is no more than an intrinsic possibility, an intelligibility, a finite reflection of the divine essence. It exists, first of all in the divine intellect as an exemplary cause, and then, if and when it is sanctioned by the divine will, it comes to exist in the real world of nature as well. [30]

---

[26] *The Works of Aristotle*, translated under W. D. Ross, 11 vol. London: Oxford University Press, 1908 ... Vol. 1 (1928) «Analytica Posteriora,» translated by G. R. G. Mure, Book II, Chapters 1-7, 89^b21-92^b11: [W]hat human nature is and the fact that man exists are not the same thing...»

[27] St. Thomas Aquinatis, *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, ed. R. Spiazzi, O. P., Turin: Marietti, 1955, *In II Post. Analy.* lect. 1, n. 411.

[28] F. A. Cunningham, S. J., «Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas,» *Laval Théologique et Philosophique*, XVII (1961), 76-86.

[29] *Henri...*, 281.

[30] *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandova*, 2 vol. Paris: Jacobius Badius Ascensius, 1518 (Photochemical reprint, Louvain: Bibliothèque Societatis

Henry called the physical type of participation, «false,» «the product of a fantastic imagination». [31] A creature does not stand to God as the air does to the sun which is illuminating it; it stands as one of the rays of light which the sun is emitting freely, if that were possible. [32] He expressed astonishment that certain theologians could not see that which the philosophers had seen clearly enough; and with good reason too. [33]

In Henry *esse* is equivalent to *ens;* essence to *res*, an essence, that is, considered as a whole supposit. Thus, Henry used *esse* as a predicate just as he used *ens*. Every creature is good inasmuch as it is an imitation of the divine goodness; it is true inasmuch as it mirrors divine truth; it is one inasmuch as it is undivided. So too, every creature is an *ens* or an *esse essentiae* inasmuch as it is a reflection of the divine essence. All of the transcendentals are the same one participation in being, understood according to the different modes of signification. [34]

	ST. THOMAS [35]	HENRY OF GHENT [36]
Essence	considered as a part, e. g., humanity	(non relevant)
	considered as a whole, e. g., man *(res)*	*essentia* (res)
		essentia + rel. to divine essence = *esse essentiae*
		essentia + rel. to divine will = *esse existentiae*
	+ *esse* in singulares *(ens)*	*existentia quaedam (ens)*
	+ *esse* in the intellect	(not relevant)

Jesu, 1961), *Quodlibet.* I, q. 9, fol. 6^{v}-8^{r}, corpus in principio. *M. Henrici Goethals a Gandavo... Aurea Quodlibeta...*, Venetiis: apud Jacobum de Franciscis, 1613 (MANUSCRIPTA, Microfilms of rere and out-of-print books, St. Louis, Mo.: St. Louis University Library, 1954..., List 9, no. 39) fol. 10^{r}-13^{r}. Our pagination will normally follow the 1518 edition; exceptions will be noted.

[31] *Ibid.*, 6^{r}X: «Hic primo ad excludendam falsam imaginationem de participatione esse: ...non est intellectus sed phantastica imaginatio.»

[32] *Ibid.*: «Non enim debet imaginari creaturae essentia sicut aer indifferens ad obscuritatem et luminositatem: sed sicut radius quidam...»

[33] *Ibid.*, 7^{r}X: «Mirum est ergo quod hoc non possunt videre quidam Theologi quod viderunt philosophi: maxime cum hoc convincit ratio veridica.»

[34] *Ibid.*, 6^{b}-7^{r}X. *Quodlibet.*, X, quaes. 7, fol. 416^{v}M.: «... veritas, bonitas, unitas nihil addunt super essentiam rei absolutam: quare nec entitas.

[35] *De Ente*, (Perrier ed.) II. 6 to III. 17.

[36] *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7^{r-v}Z; X= 7, 416^{r}H; et passim.

Indeed, if *esse* and essence did not belong to one and the same *ens*, then: 1) we could never have an *ens* per se; 2) we would be driven back to an infinite series of compositions; 3) *esse* would be an accident. [37]

Henry did not mind calling the *esse* of the second operation of the intellect an accident. That was an accident of the intellect, not of the thing understood. [38]

His *esse (ens)* of the first operation was subdivided. In its first sense, it was an *esse essentiae*. This is essential being. It is more than an intrinsic possibility or an intelligibility. It is a definition, a reflection of the divine essence, the content of a divine idea. It belongs to the essence per se, and is predicated of its subject in a generic manner. In its second sense, it was an *esse existentiae*. This is existential being. It is the *actus essendi* which is received from another. It is predicated of a creature per accidens. [39]

«The difference between essential being and existential being is to be found not in the things themselves but in the relation of essence to God. Essential being consists in being thought by God, while existential being consists in actually depending upon God as a Creative Cause.» [40]

This *esse existentiae* is a peculiar kind of accident. It does not inhere in any preexisting subject, as one thing, *res*, which is added to another. Without it, there would be no other. It is the effect of the Creator which gives existence to the subject itself. Creation may be imagined as the gift of an *esse* which comes down upon its essence, *quasi superveniens essentiae*, but this impression of the Creator does not posit anything new in the first sense of *res*, save a relationship to that Creator. [41]

This relationship to the Creator stands outside the essence. This is why we call it an accident. It is not a true, predicamental accident. And yet, it is more than an accident; it is that property in a being

---

[37] *Ibid.*, 7rX.

[38] *Sumae quaestionum ordinariarum... Henrici a Gandavo*, 2 vol. Paris: J. Badii Ascensii, 1520 (reproduced in St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1953) art. 21, quaes. 3, vol. I, fol. 125vC: «[I]deo est accidens non in intellecto sed in intelligente.» All of our references will be to Vol. I.

[39] *Quodlibet.* I, quaes. 9, fol. 7rY: «Quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se: quod appellatur esse essentiae. Quoddam vero quod recipit ab alio: quod appellatur esse actualis existentiae.»

[40] Eugene R. Fairweather, «Henry of Ghent,» in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Eswards and others, 8 vol. New York: The Macmillan Co. and The Free Press, 1967, III. 476.

[41] *Quodlibet.* I, quaes. 9, vol. 7rZ: «Unde quia istud esse non habet ex sua essentia: sed quadam extrinseca participatione: ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae.» *Quodlibet.*, II, quaes. 8, fol. 34r-vL. Cf. *Henri...*, p. 355, note 1.

which is the most fundamental of all. *Esse* is that principle by reason of which a thing is called an essence. [42]

Is the essence *esse?* In God, yes. In a creature, we must subdistinguish. The essence of a creature is its own *esse essentiae,* participated in a formal manner, not in an efficient. The essence of a creature is not its *esse existentiae.* That is one intelligible note which stands outside the comprehension of that essence. [43]

> «'The essence of a creature is its *esse:*' is this predication legitimate? There are a number of arguments which would call it into question.
>
> »First of all, we must posit a distinction here, the same distinction which Avicenna used at the end of the *Fifth Book of the Metaphysics.* There is one *esse* which belongs to the essence of a thing; this is its *esse essentiae.* There is a second *esse* which it receives from another; this is its *esse actualis existentiae.* The essence of a creature has that first *esse* by reason of its own essence; the second by way of participation.
>
> »A creature has its *esse essentiae* by the very fact that it is a reflection of some formal exemplar in God. This is the *esse* which gives an essence the title to be called a predicamental being and to be classified according to the ten categories. It is from this *esse* that we derive that common term, essence. This *esse* defines the limits of a thing, first as a concept in the mind, and then outside the mind. I is the *esse* of the dictum: a definition is a group of words which specifies the quiddity, *quid est esse,* of a thing.
>
> »A creature does not have its *esse existentiae* by reason of its essence; it receives it from God. It is an effect of the divine will working according to an exemplar in the divine intellect. The essence has this *esse existentiae* after the manner of an accident. This *esse* comes down, as it were, on the essence. The essence has it, not in its own right, but by way of an extrinsic participation only.
>
> »Averroes *(V Metaphysics)* points out the difference between these two kinds of *esse.* One *esse* is predicated as a genus; the other as an accident. The *esse existentiae* is reduced to a predicable accident It is predicated per accidens. It is not a predicamental accident. It is not one thing, *res,* which is added to some preexisting subject. It is the formal cause why the subject itself may be said to exist. The participation of this *esse* is said to be extrinsic, not because it inheres in something else —as a true accident— but simply because it is the effect, *impressio,* of creation...
>
> ... ...

---

[42] *Ibid.*: «Non de qualibet suae essentiae proprietate dicitur est: sed ab eo qui non alieno: sed sua essentia proprie est, quoniam ex eo tanquam ex principio dictio ista transumitur:» *Summa,* art. 21, quaes. 3, fol. 126rE.

[43] *Ibid.*, 7vZ: «[I]deo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse: ...In solo autem Deo verum est quod de tali esse loquendo ipse est suum esse.»

»With regard to the *esse essentiae* of a creature. This does not differ from the essence of the creature with more than a purely logical distinction. Where one is, there is the other also. The essence is beholden to another; that is true, but only in the sense of a formal exemplar, not in the sense of an efficient cause. The essence and its *esse essentiae* are one in reality. Neither can be separated from the other. Each has the same intelligible notes. Therefore, it may be said: the essence of a creature is its own participated *esse*, as a formal cause, not as an efficient. The essence of God, of course, is its own simple *esse* absolutely, not in any participated sense, neither as a formal cause not as an efficient.

»With regard to its *esse existentiae*. This does not differ from the essence of a creature in reality. Neither does it differ in any merely mental way. It is not as though the intellect articulated two concepts of the same one object: one in which it viewed the fact of its existence; and another in which it viewed the fact that this object was a substance or an accident. This *esse existentiae* differs from the essence of a creature by reason of a different concept, *intentio*, [with a proximate foundation in reality].

«The essence of a creature has its *esse essentiae* with or without an *esse existentiae*. It has this *esse existentiae* only as an effect from another. In itself, it does not have any existence. It would lose the very existence it has, were He Who conserves it in existence to cease to do so. We cannot say that the essence of a creature is its *esse existentiae*. The *esse essentiae* which is now existing in act could revert to nonexistence even as it was before. God is the only One of Whom it is true to say that He is His own *esse existentiae*.

»In this respect, the divine simplicity surpasses that of any creature. Cf. alibi. The simplicity of God surpasses that of a creature in many ways. We must not be afraid that a creature would approach the divine simplicity too closely if we say its *esse* does not differ from its essence in reality. There is one compostion which is to be found in the essence of every creature which is not found in the divine essence. The divine substance is a form without matter. Cf. Boethius *(De Trinitate)*.

... ...

»It is enough for our present purpose to point out that we cannot say that essence is *esse* in the case of creatures. They are two different modes of understanding the same one reality. This may be clearer with a few examples. There is only one thing here in the real world of nature: which is running, *currens*, the race, *cursus*, and the act of running, *currere;*

shining, *lucens*, light, *lux*, and the act of giving light, *lucere;*

living, *vivens*, life, *vita*, and the act of living, *vivere*.

These all refer to the same one reality. And yet, I am not able to say that:

the race, *cursus*, is the act of running, *currere;* or

light, *lux*, is the act of giving light, *lucere*.

Neither can I say: *ens*, being is the act of being, *esse*, even though they both exist in the same one reality. And all for the same reason.

... ...

ad 3. ... »One truth we are assuming here is this. Creation does not posit anything in a creature save a relationship to its Creator. This relationship comes from outside the essence of a thing. It does not come to some preexisting subject. The fact that the essence receives this *esse* is the effect of its Creator. This effect is connected to that essence in no more than an accidental manner.

»This *esse* can be considered apart from the comprehension of the essence. That essence would still be an essence considered in itself with an exemplar in the mind of God. It would still be calculated to become an effect of the Creator according to this definite set of dimensions. But this essence thus conceived would no longer have any existence in the real world of nature.

»When we study the essence considered in itself in one act, and its actual existence considered in another, we cannot put these two terms together in one proposition, and say: this essence has actual existence. Yet we can do this in all those cases in which the terms do not differ in more than a purely mental way. Cf. supra. The essence of a thing and its actual existence differ not only in the mind but also in concepts, *intentiones* [which have a proximate foundation in reality].» [44]

---

[44] *Ibid.*, 7r & vY-Z: «Sed an recipienda est ista praedicatio: essentia creaturae est suum esse, ad quod tendebant quaedam argumenta. De hoc potest esse dubitatio.

Et est dic distinguendum de esse secundum quod distinguit Avicenna in quinto in fine *Metaphy.* suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se: quod appellatur esse essentiae. Quoddam vero quod recipit ab alio: quod apellatur esse actualis existentiae.

Primum esse habet essentia creaturae essentialiter: secundum tantum participative: inquantum habet formale exemplar in Deo, et per hoc cadit sub ente quod est commune essentiale ad decem praedicamenta: quod a tali esse in communi accepto imponitur: et est illud esse rei definitivum quod de ipsa ante esse actuale solum habet existere in mentis conceptu, de quo dicitur quod definitio est oratio indicans quid est esse.

Secundum esse non habet creatura ex sua essentia: sed a Deo: inquantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina. Unde quia istud esse non habet ex sua essentia: sed quadam extrinseca participatione: ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae.

Propter quod Commentator super quinto *Metaphysicae:* exponens differentiam utriusque esse: dicit quod quaestio de esse uno modo pertinet ad praedicatum de genere: alio autem modo ad praedicatum de accidente. Unde et quamquam istud esse secundum reducatur ad praedicatum accidentis: quia modum accidentis habet: non tamen rem accidentis dicit: quia non advenit ipsi iam praeexistenti: sed per ipsum ut dictum est habet res existere. Unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis: sed per creationis impressionem ut dictum est.

... ...

Si loquamur de primo esse creaturae: illud sola ratione differt ab essentia

In this *First Quodlibetum*, Henry fumbled the objection drawn from Boethius: *diversum est esse et id quod est.*[45] He reached for a reverential interpretation. *Esse* should be understood here, he tells us, in the sense of the uncreated *ipsum esse subsistens*, i. e., God; *quod est*, as a creature, *id quod est ex principio. Diversum est esse* [God] *et id quod est* [creature].

---

creaturae, nec potest ei abesse: quia non habet illud ab alio effective: sed solum formaliter. Unde propter identitatem rei et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse, scilicet talis et essentiae rei: potest dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter: licet non effective: sicut de Deo dicitur quod est ipsum esse simpliciter et absolute non participatum neque formaliter, neque effective.

Si vero loquamur de secundo esse creaturae: illud licet non differt re ab essentia creaturae: non tamen differt ab illa sola ratione, inquantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est; et quod tale quid est substantia vel accidens: sed etiam differt ab illa intentione: quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse.

Esse enim habet inquantum alterius effectus quidem est: non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit quando ille qui fecit quod est conservare desinit, et ideo de tale esse non potest concedi quod essentia creaturae est esse suum: quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens.

In solo autem Deo verum est quod de tali esse loquendo ipse est suum esse: et in hoc excedit simplicitatem omnis creaturae: ut exposuimus in aliis quaestionibus nostris: licet etiam in pluribus aliis adhuc omnem creaturae simplicitatem excedat: ut non sit verendum dicere quod in creatura non differunt re esse et essentia: ne nimium ad Dei simplicitatem creatura videatur attingere. In ipsius enim essentiae natura est invenire compositionem circa quamlibet creaturam: quem non caderet in divina essentia, secundum quod dicit illa propositio Boetii *de Trinitate*. Divina enim substantia sine materia forma est:

... ...

God is not the same as a creature. [46] And what is so remarkable about that?

Good rhetoric. Exegesis? No modern scholar would go to such lengths in order to get an authority to agree with him. Still, we must remember that Henry was only following Gilbert of la Porrée. His was the standard commentary of that day. [47] St. Albert the Great allowed this interpretation. [48] So too, John of Naples, and that when he was expounding St. Thomas under fire. [49]

Henry was a bit apologetic himself. [50] In his later works, when he was expanding and stressing all of his other points, he used a soft pedal here. Instead of a full page, one quarter of the total question, he does not give it more than a few lines.

II. A PERSPECTIVE

It is not enough merely to repeat what Henry says if we would translate his thought faithfully. His words do not carry the same meaning today. He took a number of points for granted, e. g., the Aristotelian setting of this problem in logic, speculative grammar, the meditation on Jahweh, the function of a theologian. His viewpoint was different. A Neo-Thomist might well say: Henry never touched our problem. That would be correct. His problem was not the same as ours. His very status quaestionis was different.

We have been trying to probe the ontological principles in the intrinsic constitution of a being just as though it were some graduate problem in matter and form, analogous to the composition of sodium and chlorine in salt, NaCl. But these thirteenth century masters in Paris were not physicists. They were not equipped with scalpels or atom smashers. Neither did they consider themselves metaphysicians in our modern sense of that term. None of them laid claim to any priv-

[46] *Quodlibet.*, I. quaes. 9, fol. 7v-8rZ. Cf. *Henri...*, pp. 80-87.

[47] *Gilberti Porretae Commentaris in Librum*, «*Quomodo substantiae bonae sint*», in Migne PL, vol. 64, 1313-1334, esp. 1318-A.

[48] *Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 38 vol. Patis: Vives, 1890-1899, *De causis et processu universitatis*, lib. I, c. 8 (t. X, p. 377 a, b).

[49] Carolus Jellouschek, O. S. B., «Quaestio Magistri Joannis de Neapoli, O. Pr.: 'Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones eius',» *Xenia Thomistica*, ed. S. Szabo, Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, vol. III, 1925, pp. 73-104, esp. 89.

[50] *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7v: «Quod quomodo exponatur, non est praesentis intentionis, sufficit autem ad praesens quod non possit dici in creaturis quia essentia earum sit earum esse: quia sunt diversa intentione licet sint idem re.»

ileged insights. These men were theologians or masters of arts aspiring to the faculty of theology. All they were trying to do was to reconcile Aristotle with the Christian revelation.

They accepted the universe just as God had given it to them. They had no desire to change it. They merely wanted to organize the concepts which they were deriving from that universe according to the laws of logic. That is what they called science. What is the relationship of man to humanity; of *currens* to *currere* and *cursus;* of *ens* to *esse* and *essentia?*

They had recourse to all sorts of inadmissable consequences. According to Giles of Rome, without the real distinction, there could not be any creation. [51] According to Henry, with the real distinction, there could not be any *ens* per se, etc. [52] All of these indirect arguments, however, eventually rested on predication. That was the only positive tool they had: predication.

A PROBLEM IN PREDICATION

All of Henry's contemporaries would agree, I think, in considering this question as primarily a problem in predication. We have been conditioned to think of it in the terms of a distinction. That was not the way they formulated it. Their «distinction» was a cognitive term; it was not particularly divisive. [53]

Neither did they call the opposition of *esse* to essence considered as a part, a «composition.» St. Thomas spoke of a composition of *esse* with essence considered as a whole. [54] This began in the second operation of the intellect, *componendo*, S is P. [55] There it was called predication. [56] It was projected outside the mind of course. It had some sort of a basis in reality. This is the foundation of a *quo est* with its *quod est.* It is not the composition of one part with another; [57] it is that of a part with

---

[51] *Theoremata...*, XIX, p. 129; *Fertilissima Aegidii Romani Quodlibeta*, Venetiis: Bonetum Locatellem, 1504 (MANUSCRIPTA 19. 1), *Quodlibet.*, I, quaes. 7, fol. 5vb: «Nam si... non esset ibi compositio inter essentiam et esse, non video quomodo creari possent.»

[52] *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7^{r}X.

[53] Cunningham, «Distinction According to St. Thomas,» *The New Scholasticism*, XXXVI (1962), 279-312, esp. 288-292.

[54] *De Veritate*, XXVII. 1 ad 8.

[55] *In III de Anima*, 11. 747.

[56] *De Ente*, III. 17.

[57] *Quodlibet.*, II, 2. 2[4] ad in contr.: «... non quia natura sit una res et suppositum alia res;»

its whole. [58] It is a sign not a composition but of identity in the real world of nature outside the mind. S is P. Tully is Cicero. [59]

This problem goes back to the old monks' meditation on the name of God, Jahweh, I am Who AM. [60] Implied in this form of predication is a Being Who is different from other kinds of beings. St. Hylary pointed out how God is a being per se; a creature is a being only per accidens. [61]

St. Anselm analyzed one side of this truth. If *esse* is predicated of God per se, then concept of God must contain that intelligible note, *esse*. Just as man contains the intelligible note, ratianality, so God contains *esse*. Indeed, any concept which does not include this *esse* in its comprehension cannot be the concept of a God. [62] Further reflection revealed that the essence of God not only contains *esse;* it is *ipsum esse subsistens* itself. [63] This is not true of any creature. No one, in fact, ever claimed that it was.

Avicenna studied the obverse side of this truth. [64] We can think of a man or of a horse without knowing whether or not it happens to exist. The quiddity of a creature does not include *esse*. There were many formulas to express this notion; *non est; diversum est; aliud est; differre ab*, etc. But they can all be reduced to the same simple act of negation. The answer to the question *quid est* is not the same as that to the question *an est* in a creature; in God, it is. Canon Van Steenberghen has remarked how Siger of Brabant has used all of the same formulas as St. Thomas. We must look further if we would determine the precise meaning of each. [65]

Siger was a professional logician. He brought the speculative grammar of Aristotle to bear on this question. To say that we predicate *esse* of a creature only per accidens does not give us a complete answer. We do, as a matter of fact, predicate *esse* of a substance just as we

---

[58] *Ibid. Quodlibet.*, II. 2. 1[3] ad 1: «... in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur eo eo quod est album et ex albedine.»

[59] ST I. 85. 5 ad 3: «[C]ompositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur.»

[60] *Exodus*, III. 14.

[61] *De Trinitate*, VII. 11 (PL 10. 208 B); *ibid.*, XII. 24 (PL 10. 447 C).

[62] *Proslogion* III (PL 158. 228C). Cf. *Summa*, art. 30, quaes. 3, fol. 179ᵛK-180ᵛY: «Deus non potest cogitari non esse.»

[63] St. Thomas, ST I. 3. 4 resp.: «Deus non solum est sua essentia, ... sed etiam suum esse.»

[64] Avicennae ... *Opera*, Venetiis, 1508 (Micro WF/354, Recordak Corp., N. Y., 1951) *Philosophia prima* (ex translatione Dominici Gundisalvi) Tract. I, cap. vi, fol. 72ᶜC.

[65] *Siger de Brabant d'après les oeuvres inédites*, 2 vol., *Les Philosophes Belges, textes et études*, Louvain: L'institut supérieur de philosophie, 1901 sqq. XII (1931)-XIII (1942) esp. vol. II (1942), p. 594.

predicate humanity and life. Socrates is a man per se; so too, he must be a being in the same way. «Does *esse* pertain to the essence of a creature.» That is the way Siger posed his question. [66]

St. Thomas had written more than one book on hermeneutics. He tells us that Aristotle «investigates the quiddity of a creature according to the manner in which that quiddity is used in predication.» [67] He answered Siger's question with a distinction which goes way back through Averroes and Avicenna to Aristotle himself. *Esse*, in the first sense of that term is predicated of Socrates per se, that is, substantially, after the manner of a genus; in its second sense, only per accidens. [68] God is the only One of Whom it may be said that *esse* in the second sense of that term is predicated per se. [69]

Giles of Rome never accepted this version of that distinction. He never showed any feeling for the differences in the abstract and the concrete modes of signification either. He conceived of a being, *ens*, as made up of two concrete things, *duae res:* a potency called essence; and an act called *esse*. [70] Instead of asking along with St. Thomas, how *esse* can be predicated of a substance. Giles asked whether a substance can be predicated of *esse*. [71] Instead of asking along with Siger does *esse* pertain to the essence of a creature, Giles asked whether it was really distinct from it. [72] Otherwise, «I do not see how they can be created.» [73]

Henry of Ghent rejected this conception of Giles. «We must not be afraid that a creature would approach the divine simplicity too closely,

---

[66] *Siger de Brabant. Questions sur la métaphysique, texte inédit*, ed. C. A. Graiff, O. S. B., Philosophes Médiévaux Tome I, Louvain: L'institut supérieur de philosophie, 1948, Introductio, quaes. 7, pp. 11-22: «Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum.»

[67] *In VII Metaph.*, 3. 1308: «... investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi.» Cf. *In IV Metaph.*, 4. 572-577; *In VII Metaph.*, 2. 1287. *Quodlibet.*, II. 2. 1[3] resp.

[68] *In V Metaph.*, 9. 896: «Et ideo cum dicitur, Socrates est, si ille Est primo modo accipitur, est de praedicato substantiali... Si autem accipiatur secundo modo, est de praedicato accidentali». *Ibid.*, 9. 890.

[69] ST I. 3. 4 ad 2.

[70] *Theoremata...*, XII, pp. 67-68. *Fertilissima...*, *Quodlibet.*, I, quaes. 7, fol. 5vb.

[71] *Theoremata...*, XII, p. 157: «Substantia itaque sive accipiatur ut genus, sive ut analogum non praedicabitur de ipso esse.»

[72] *Theoremata...*, XX. p. 142.

[73] *Fertilissima...*, *Quodlibet.*, I. quaes. 7. fol. ^{vb}. For quote, see note 51. *Theoremata...*, Introduction, p. (13); XIX, p. 129: «Quia tota causa quare nos investigamus quod esse sit res differens ab essentia ex hoc sumitur ut possimus salvare res creatas esse compositas et posse creari et posse esse et non esse, ...»

if we say that its *esse* is really identified with its essence.» [74] There is always universal hylomorphism. [75] Indeed, if *esse* and essence were not one in reality, then we would end up with: no *ens* per se; but an infinite series of compositions; and *esse* as an accident. [76]

Henry rejected Giles's conception, but he did not reject his terminology. Consequently, he was soon using abstract terms to designate concrete beings, e. g., *existentia quaedam* for *ens;* and vice versa. Instead of concluding that the essence of a creature considered as a whole is a being, *ens*, with a participated *esse* —none of his predecessors would have objected to that— he concluded that the essence of a creature is its own participated *esse*, in a formal sense, of course, not in the sense of its own efficient cause. [77]

«Is this predication legitimate?» That is the way Henry formulated his question. [78] Here is his answer.

The essence of a creature is its
- *esse essentiae*
  - in an absolute sense — Neg.
  - in a participated sense
    - as a form — Aff.
    - as an efficient cause—
- *esse existentiae*..... Neg. Neg. [79]

In one generation this problem had passed through a series of stages. From a meditation on the names of God, it had muddled through the mental composition involved in predication to that of a real composition outside the mind.

SPECULATIVE GRAMMAR

Predication presupposes a good bit of speculative grammar.

Language is a reflection of our thoughts. It is something more than

[74] *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7ᵛZ: «... ut non sit verendum dicere quod in creatura non differunt re esse et essentia: ne nimium ad Dei simplicitatem creatura videatur attingere.»

[75] *Ibid.*: «Divina enim substantia sine materia forma est.»

[76] *Ibid.*, fol. 7ʳX.

[77] *Ibid.*, 7ᵛZ: «[P]otest enim dici de essentia creaturae quod ipsa est suum esse participatum formaliter: licet non effective.»

[78] *Ibid.* fol. 7ʳY: «An recipienda sit ista praedicatio.»

[79] *Ibid.*, fol. 7ʳ⁻ᵛZ.

a mere mirror, however. It blows those thoughts up and it spreads them out over a wide surface. It articulates that thinking even as a prism refracts light. The big broad brams of a spectrum can tell us much about the components of a particular light ray; and the big broad spread of a sentence diagrammed on a black board can tell us much about the modes of understanding which are going on inside our minds. Speculative grammar is the logic of the external word, just as logic itself is no more than the grammar of the internal.

In the first operation of the intellect we abstract concepts from things; in the second we predicate one concept of another. We end up several steps removed from the thing itself.

One hurdle in the first operation is the fact that words do not stand for things on a direct one-for-one basis. Words stands for concepts primarily; it is concepts which stand for things. [80] We have to move from the modes of signification through the modes of understanding before we can reach the modes of being. Or vice versa.

MODERN LINGUISTICS		SPECULATIVE GRAMMAR
terms —	modes of signification —	words
↕	modes of understanding —	↕ concepts
things —	modes of being —	↕ things [81]

There are over a hundred different inflections in the conjugation of one single verb. These all have the same root, *rationem;* and yet, no two of them are alike. *Amo* is not the same as *amarem,* even though and particularly when they both refer to the same one subject. Each is a different mode of signification. [82]

Differences in person, number and gender are obvious enough. The differences among the verbal nouns, however, can become confusing. Such are the infinitive, the participle, the gerund, and the supine. No two of them have the same nuance. They are not synonyms. Aristotle called them paronyms. [83] Etymologically, *esse* and essence are two dif-

---

[80] *The Works of Aristotle,* I (1928) «De Interpretatione,» translated by E. Edghille, cap. 1, 16^a1-7. St. Thomas. ST I. 13. 1 resp.: «Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines.»

[81] Cunningham, «Speculative Grammar...,» p. 77.

[82] St. Thomas, *De Potentia Dei* VII. 2 ad 7: «[M]odus significandi in dicionibus quae a nobis imponuntur sequitur modum intelligendi.»

[83] *The Works of Aristotle,* I (1928) «Categoriae» translated by E. Edghill, cap. 1, $1^2$12-15.

ferent modes of signifying the same root: the infinitive expresses the abstract act; the gerund, its kindred potency. [84]

In the second operation we compare two concepts, e. g., humanity and whiteness; then, we may join them together in their concrete forms: the man is white. The laws for this mental composition are not the same as for those outside the mind. [85] The predicate of an affirmative proposition is particular; it is a partitive genitive. [86]

Bonum ex integra causa; malum ex quolibet defectu. Affirmative predication is much more exacting than negative. There is only one correct sum for an addition; there is any number of incorrect answers possible. There is only one true subject of which an abstract predicate can be affirmed; that is, its definition: animality plus rationality is humanity. There is any number of which it can be denied: horsiness is not humanity So too, there is only one subject of which *esse* can be predicated affirmatively: the essence of God is *esse*. There is any number of which it can be denied: a square circle is not *esse*.

This is the fallacy of the consequent. [87] If it rains, the ground gets wet. If it does not rain, the ground does not get wet? Similarly, if this essence is *esse*, then they are really identified. If this essence is not *esse*, so what? Nothing follows.

Affirmative predication calls for an identity in comprehension as well as in extension. If and when we say this essence is *esse*, then we know that we are dealing with God. If and when we say this essence is not *esse*, then all we know is that there is some lack of identity in the comprehension if not in the extension. A man is really identified with his own humanity. Still, we cannot say, man is his humanity. That is because a man is much more than that. He has individuating notes plus. No part can be predicated of the whole. [88]

Negative predication does not tell us much about reality. It allows for a real distinction: Socrates is not Plato. It also allows for one which is not real: man is not his humanity. Avicebron thought that a differ-

---

[84] Gómez Caffarena, p. 138, note 26. Cf. Cunningham, «Precedentes Históricos de la teoría de *esse* y esencia en santo Tomás», *Pensamiento*, XX (1964) 115-172, esp. 155.

[85] St. Thomas, *De Veritate* XI. 9 ad 2: «Nomina enim non sequuntur modum essendi quod est in rebus sed modum essendi secundum quod est in cognitione nostra».

[86] St. Thomas, *In I Perih.*, 10. 140.

[87] St. Thomas (?), *De Falaciis*, in *Opuscula Omnia necnon Opera Minora* ed. J. Perrier, O. P., 2 vol. Paris: Lethielleux, 1949, I. 428-460, esp. cap. xv. nn. 36-37, pp. 455-457.

[88] St Thomas, *De Ente et Essentia* II. 12: «[P]ars non praedicatur de toto.»

ence in our concepts presupposed a corresponding difference in the real world of nature. [89] The universal hylomorphists followed him in this. [90] So too, Giles of Rome. [91] Many Thomists likewise. [92]

St. Thomas, on the contrary, fought this epistemological error all his life. [93] «The intellect apprehends things according to its own manner, not according to theirs.» [94] «It is not necessary that those things which are distinct in the intellect be distinct in reality also.» [95] No difference in concepts, save that of opposition, is a sign of a real distinction in the world of nature. [96] So far from being a sign of a real composition, the mental composition, S is P, is a sign of a real identity. [97] «This is the source of many errors; passing judgments on forms just as though they were substances.» [98]

Essence as a Whole

This elaborate mediation of concepts between words and things becomes particularly important in the abstract and the concrete modes of signification. Humanity and man both refer to Socrates, but in different ways. [99] Socrates is not humanity; he is a man. Socrates is composed of humanity, of whiteness, and of a well nigh infinite number of perfections, crowned by *esse*, the act of being itself.

---

[89] *Fons Vitae*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Texte und Untersuchungen, Münster: Aschendorff, I (1891) cap. IV, n. 6 (p. 223): «Signum huius est quod ultimum ad quod intellectus apprehendo pervenit, hoc est apprehensio generis et differentiae; et in hoc est signum quod materia et forma sunt finis rerum.» Fernand Brunner, *Platonisme et Aristotélisme. La Critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1965, p. 38.

[90] St. Thomas, *De Substantiis Separatis*, IV. 19.

[91] *Theoremata...*, XII, pp. 67-70; XIX, 125-135. *Fertilissima Quodlibeta...*, I. 8, fol. 6rb: «... solum ergo in verbis dicuntur discordare a nobis.»

[92] Henri Renard, S. J., *The Philosophy of Being*, Milwaukee, Wisconsin: Bruce, 1948, p. 57.

[93] From *In I Sent.*, 2. 3 sol. through ST I. 50. 2 resp. to *De Substantiis Separatis* IV. 19; et passim.

[94] St. Thomas, ST, I. 50. 2 resp.: «[I]ntellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum.»

[95] *Ibid.*: «Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus.»

[96] *Ibid.*, I. 28. 3 ad 2: «[P]otentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem;»

[97] *Ibid.*, I. 85. 5 ad 3. See note 59.

[98] *De Virtutibus in communi*, a. 11: «Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur.»

[99] St. Thomas, *De Ente*, II. 12: «Sic ergo patet quod essentiam hominis significat hoc nomen 'homo' et hoc nomen 'humanitas' sed diversimode, ...».

There is a built-in tailoring job going on here in our everyday manner of speaking. It adjusts the abstract and the concrete modes on the lips of all men. Long before philosophers began to worry about linguistic analysis, the ordinary man in the street respected these differences. Children scarcely old enough to lisp find no difficulty with this pattern. This is true in all languages. M. Jourdain might well be proud of the prose which he had been speaking for over forty years. [100]

St. Thomas called «humanity» an essence considered as a part of the whole supposit. It includes common matter. It is still a closed concept. It positively excludes every intelligible note which is not itself, e. g., the individuating notes contained in sensible matter. This precludes its use in ordinary predication. Socrates is not humanity; Socrates has humanity. [101] No part is predicated of the whole. [102] St. Thomas called «man» an essence considered as the whole supposit. This is an open concept. It leaves room in its predication for every intelligible note in the whole supposit in some vague indeterminate way at least. Socrates is a man. [103]

Humanity is no more than the specific form of Socrates mentally abstracted from him. Life is a mental form abstracted from a living thing; *currere*, the act of running, is abstracted from some one running, *currente; esse* from *ente*, and so on. Humanity, life, *currere*, *esse* are all principles. They are not metaphysical principles. They are logical principles for our coming to the knowledge of Socrates. We call Socrates a man because we recognize in him the form of humanity; we call him a living being by reason of the form of life and *esse*, the act of being. We say Socrates runs inasmuch as we can derive *currere*, the act of running, from him.

ESSE AS AN ACT IN TWO DIMENSIONS

There was an European tradition which was interested in the relationship of an essence considered as a part to that considered as a whole. It shows up under different names. St. Thomas called it a nature and

---

[100] *Oeuvres Complètes de Molière*, ed. Jules Janin, Paris: Laplace, Sanchez et Cie., 1879, «Le Bourgeois Gentilhomme,» Acte II, scene 6, p. 488.

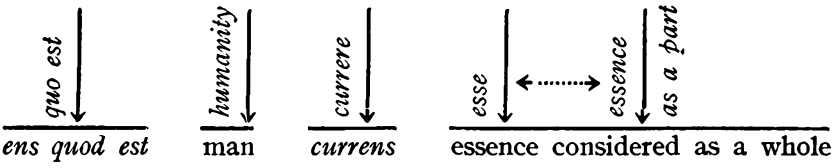
[101] St. Thomas, *De Ente*, II. 12.

[102] *Ibid.* See note 88.

[103] *Ibid.*, II. 11.

a supposit;[104] Gilbert of la Porrée, *quo est* and *quod est*;[105] Boethius, *esse* and *quod est*.[106]

This was an old and a loose usage for *esse*. Later authors were to restrict *esse* to the abstract act of being and essence to its abstract potency. Henry understood *quod est* as his essence considered as a whole, absolutely, that is, as neither in the intellect nor in the real world of nature.[107] The *esse* with which he was primarily concerned here was his *esse existentiae*.



The Arabic tradition on the other hand was not so much interested in this composition as it was in the opposition of *esse* to essence considered as a part. This is the essence which Avicenna had in mind when he says the essence of a creature is not *esse*.[108]

Both relationships are valid. St. Thomas kept them apart by treating them in successive articles.[109] *Esse* is an act in two different dimensions, he tells us. Vertically it is the abstract act of the concrete subject, *ens*, even as a *calefacere* is to a *calefacienti;* on the horizontal level it is also the act of the abstract potency, *essentia*, even as that *calefacere* is to a *calori*.[110]

Henry we have seen, understood essence in this context in its wide sense; that is, as essence considered as a whole, a *res* or *quod est*. Therefore, he was talking about the Boethian composition of *esse* with *quod est*. He does not seem to have been interested in the opposition of *esse* to essence considered as a part. To confuse these two different

---

[104] *Idem*, ST. I. 3. 3 resp.

[105] *Commentaria* in librum, «Quomodo substantiae bonae sint,» PL, 64. 1313-1334, esp. 1318 CD; 1321 BC.

[106] PL 64. 1311-1314, «Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint,» col. 1311 B.

[107] *Summa*, art. 28, quaes. 4 ad 1, 168rY: «Et accipio hic in hac quaestione essentia large pro eo quod quid est et re cuius est:» *Ibid.*, 34. 2, 212rS. *Quodlibet.*, III. 9, fol. 60vo. *Henri...*, p. 83, note 1.

[108] Avicennae, 1. c.: «Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei, quae est propria ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid.»

[109] ST I, 3. 3 & 4; CG, I. 21 & 22; *Compendium Theol.*, I. 10 & 11.

[110] *In I Sent.*, 23. 1. 1 sol.: «Esse enim est alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris.»

relationships is to confuse the abstract humanity, for instance, with the concrete, man.

METAPHORS

To confuse the abstract with the concrete is bad; to confuse the figurative with the literal is worse.

Socrates may be said to «have» *esse* and essence in the same sense he has humanity, whiteness, and *currere*, the act of running. [111] He has them in the sense that they can be taken from him by an operation of the intellect called abstraction. And just as they may be said to be «abstracted» from him, so too they may be said to be «received» in him. They enter into the comprehension of that notion.

Note well, however, that they are never said to be taken away from him. They are abstracted, but he never really loses them. They are never said to be returned to him. He receives them, but not as anything new which he did not have before.

Socrates is composed of these perfections but not in the same way he is composed of his integral parts, his arms, his legs, and his torso. We must not be too literal minded in our understanding of these terms. Two «goes into» four, but not the same sense as a child goes into a classroom. It does not have to take a trip to get there. No physical motion is involved.

Logical formalities are said to be constituent parts by way of metaphor. No number of abstract parts would ever be able to add up to one concrete whole. Averroes called attention to this ambiguity; [112] St. Thomas likewise. [113] Giles of Rome warned us explicitly that these expressions, «to receive,» «to be a subject of,» «to be added to,» are no proof at all that the one who uses them holds the real distinction. [114] We have to make use of analogies; that is one of the limitations in our human mode of understanding.

Socrates is not a physical subject of humanity; he is the grammat-

---

[111] St. Thomas, *In XII Metaph.*, 1. 2419: «Nam ens dicitur quasi esse habens.»

[112] *Aristotelis Stagiritae omnia quae extant opera... Averroîs Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii,* ... a Jacob Mantino sunt translati, ed. Io. Baptistae Bagolini, 11 vol. Venetiis: apud Juntas, 1552, *In III de Anima*, comm. 14 (fol. 123[r]).

[113] *De Ente* IV. 22.

[114] «Theoremata de corpore Christi,» in *Primus Tomus Operum D. Aegidii Romani*, Romae: Antonium Baldum, 1555, penultimo loco (MANUSCRIPTA, list 5, no. 13) prop. 29, fol. 18[v]; 47. 36[v]. Cf. Hocedez, *Theoremata...*, (14)-(16); (52).

ical «subject» of which humanity is predicated. Recognition «comes to» Socrates. He «receives» praise. These are not new real entities which are added to him. Abstract forms have no ontological standing prior to the supposit from which they are abstracted.

No one holds any plurality of substantial forms today. No one would say that Socrates is composed of humanity, whiteness, and *esse*, the act of being, as though he were a bundle of physical elements plastered together to form one concrete man. Socrates is much more than any mere catalog of abstract perfections.

Socrates is «composed of» these perfections, but only as logical formalities are joined together in the second operation of the mind, *componendo*. This is why Aristotle called that second operation, *componendo et dividendo;* it effects by its predication the mental composition or division of previously abstracted forms. [115]

There is a composition in reality which corresponds to this composition in the mind, but it is not the same kind of a composition, in St. Thomas at least. [116]

Socrates is not humanity; the white thing is not whiteness; *ens* is not *esse* in a creature. One is not the other; one is no more than a paronym of the other.

The foundation in reality for humanity is not quite the same as that for the whole man; therefore, it is a «real composition.» The foundation for *esse* is only a part of that for *ens*, the whole supposit. [117] We do not have two physical entities which are added together to form a third. We have a composition of two concepts, that of a part and that of the whole. St. Thomas tells us this explicitly. [118]

Esse dupliciter dicitur

To confuse the abstract with the concrete is bad; to confuse the figurative with the literal is worse; to confuse the logical order with the real is the worst of all.

---

[115] *The Works of Aristotle*, III (1930) «De anima», translated by J. A. Smith, lib. III, cap. 3, 430ᵃ26-32.

[116] ST, I. 85. 5 ad 3: «[S]imilitudo rei accipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei; unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei: tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu:»

[117] *Idem, In de Hebd.*, 2. 24-25; 32.

[118] *Idem, Quodlibet.*, II. 2. 1[3] ad 1.

The key distinction in this problem is the double meaning of «being». This double meaning is not restricted to one form, *esse;* it extends through all the inflections of *ens—esse—essentia*. This is the way Aristotle presented it; [119] and this is the way it came down through Avicenna, Averroes, St. Thomas and Giles of Rome. They all understood these two meanings to apply to all of the inflections of being, but they did not all understand them to be applied in quite the same way.

	ST. THOMAS [120]	HENRY OF GHENT [121]	GILES OF ROME [122]
esse	2.º operation: existence & truth	(not pertinent)	
esse	1.º operation: reality		
esse	act of being	*esse existentiae*	*ut tertia res*
esse	= essence	*esse essentiae*	*non tertia res*
			modus essendi

This distortion, slight as it is, was enough to affect the status questionis. St. Thomas was talking about being in every sense of that term when he was discussing the object of metaphysics; [123] being in the first sense in the context of the Incarnate Word; [124] being in its second sense in the context of the divine simplicity. [125] We do not know the *esse* of God in the first sense of that term, nor His essence either. All we can come to know is that the proposition, «God is», is true. [126]

Henry was familiar with this point. [127] But he had no scruples in moving beyond the study of our concepts of God to the Divine Reality

---

[119] *The Works of Aristotle*, VIII (1928) «Metaphysica,» translated by W. D Ross, cap. 7, 1017ⁿ23-34.

[120] St. Thomas, *In V Metaph.*, 9. 896; *Quodlibet.*, II. 2. 1[3] resp.

[121] *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 167ᵛS-168ᵛZ. Cf. infra.

[122] *Theoremata...*, XVI, p. 111; XIX, 127 et 134.

[123] *In IV Metaph.*, 5. 593; *In V Metaph.*, 9. 885-897. For Henri, cf. *Summa*, art. 21, quaes. 3, fol. 126ʳD: «... ens largissimo modo acceptum quod secundum Avicennam est subjectum metaphysicae.»

[124] *In III Sent.*, 6. 2. 2 sol.

[125] ST, I. 3. 4 ad 2. *De Potentia Dei*, VII. 2 ad 1.

[126] *Ibid.*: «Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus: Deus est, vera est, ...»

[127] *Summa*, art. 24, quaes. 3, fol. 139ʳZ ad 3.

itself. Over and over again he tells us that it is the *ens—esse—essentia* of the first operation which he is dealing with in this context. [128]

Henry understood Averroes to be talking about an *esse existentiae* which balonged to the first operation of the intellect, when he said that the *esse* which corresponds to the question *an est* is an accident; [129] St. Thomas understood him to be talking about the *esse* of the second operation. [130] Henry went to great lengths to prove that his *esse essentiae* did not differ from his *essentia* with more than a purely mental distinction; [131] St. Thomas simply called this *esse* another name for essence. [132]

In the 1613 edition there is a comment: «The author [Henry] accepts the second sense of participation with his full approval. This is the sense which, we claim, St. Thomas and Plato also held.» [133] Henry accepted the second sense; that is true. But he also moved on to the first. This is something which St. Thomas did not do.

Two Compositions

St. Thomas acknowledged two forms of composition. That of a universal with a particular; this corresponds to a form with its matter in the real world of nature. That of a predicable accident with its subject; this corresponds to an accident with its substance. [134] The *esse* of the first operation enters into the first kind of composition as a genus; that of the second, as an accident, per accidens. [135]

---

[128] *Summa*, art. 21, quaes. 3, fol. 125^{v}D: «Nec de tali esse dei intelligenda est proposita quaestio. Sed de esse primo modo...» *Ibid.*, 28, 4, 167^{v}T.

[129] *Quodlibet.*, I, ques. 9, fol. 7^{r}Z. See note 44.

[130] *Quodlibet.*, II. 2. 1[3] resp.: «[E]sse quod pertinet ad quaestionem, an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in *V Metaphysic.*, quod ista propositio, *Socrates est*, est de accidentali praedicato secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis.»

[131] *Quodlibet.*, I. quaes. 9, fol. 7^{r-v}Z. See note 44.

[132] *In III Sent.*, 6. 2. 2 sol.

[133] Vitalis Zuccolii Patavini, Abbas Camaldulensis, in M. *Henrici Goethals a Gandavo... Aurea quodlibeta...*, Venetiis: apud Jacobum de Franciscis, 1613 (MANUSCRIPTA 9. 39) fol. 12^{r}: «Secundum vero modum participationis accipit et laudat. Et accipere quoque dicemus D. Tho. et Platonem...»

[134] ST, I. 85. 5 ad 3: «Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi,... Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum: et huic compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subjecto».

[135] *Quodlibet.*, II. 2 1[3] resp. *In V Metaph.*, 9. 896. See note 68.

Henry recognized two kinds of composition also; only his two kinds were not the same as those of St. Thomas. Henry's first composition was that of a *res* plus *esse essentiae;* that is, its relationship to some divine exemplar. His second was that of an essence plus *esse existentiae*, that is, as an effect of the creative will. [136]

$$\left.\begin{array}{l} \left.\begin{array}{r} \left.\begin{array}{r} \textit{res} \text{ from } \textit{reor, reris} \\ + \textit{ esse essentiae} \end{array}\right\} = \text{essence} \\ + \textit{ esse existentiae} \end{array}\right\} = \textit{existentia quaedam} \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad \textit{(ens reale)} \end{array}\right.$$

St. Thomas does not seem have ever used the term «composition» to describe the opposition between *esse* and essence considered as part. Henry does not seem to have ever dealt with this relationship at all.

Henry refused to call his essence considered as a whole and his *esse essentiae* a «composition.» He thought of this *esse essentiae* as the proper act of the essence. No essence enters into composition with its own proper act. [137]

Currere,
the act of running,
is the proper act of *cursus*, rhe race,
in a *currente*, the one running;

lucere,
the giving of light,
is the proper act of *lucis*, light,
in a *lucente*, the one giving light;

vivere,
the act of living,
is the proper act of *vitae*, life,
in a *vivente*, the one living;

esse,
the act of being,
is the proper act of *essentiae*, essence,
in an *ente*, the being.

---

[136] *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 168rV. Cf. infra, note 153.

[137] *Summa*, art. 28, ques. 4, fol. 168rX: «[I]psa facit compositionem in creatura: non autem ab esse essentiae: quia illud est proprius actus eius essentialis:»

Thus, an essence differs from its own proper act in no more than a purely logical manner. [138]

Msgr. Wippel writes, «For all practical purposes, he [Godfrey of Fontaines] takes *esse* and *esse existentiae* as synonyms. The same applies to *essentia* and *esse essentiae*.» [139] I would say Henry accepts *esse essentiae* as the proper act of his *essentia*, *esse existentiae* as an adventitious act which comes to that essence from without. Both Godfrey and Henry rule out a full conceptual difference between *essentia* and *esse essentiae*, that is, an *intentio* with a proximate foundation in reality.

St. Thomas moved from his composition in the intellect to that in the real world of nature. Henry did not consider the composition of the second operation relevant. [140] This left him with an unidimensional progression of concrete notes. *res* + *esse essentiae* = essence; essence + + *esse existentiae* = an existent being.
Or, as Fr. Gómez Caffarena puts it:

res ut nomen	+	*esse essentiae*	=	*res rata (essentia)*	+	*esse existentiae*	=	*res existens* [141]

THREE Intentiones

The comprehension of an essence is made up of a number of intelligible notes. «Man,» for instance, is made up of «animal» and «rational.» Should two of these intelligible notes involve some sort of an opposition to each other, that would be a sign of a real difference outside the mind, *in re*, e. g., a cause and its effect. [142] Should these intelligible notes merely denote some difference which is not one of an opposition, that would be a sign of a conceptual distinction, *in intentione*, e. g., a genus with

---

[138] *Ibid.*: «... sicut vivere est actus vitae in vivente. Unde in creatura ex essentia et esse essentiali non est aliqua compositio: sicut neque in vivente ex vivere et vita.» Cf. *Ibid.*, 21. 4, 128ʳT; 27. 1, 162ᵛQ. For a comparison with Siger's examples, cf. *Henri...*, p. 308, note 2.

[139] Wippel, p. 389, note 18.

[140] *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 167ᵛT: «De esse quidem complexo nihil ad propositam quaestionem, quia tale esse non est in ipsis rebus, ...» *Ibid.*, 21. 3, 125ᵛD. See note 128.

[141] *Op. cit.*, 106, 107, 116.

[142] St. Thomas, ST, I. 28. 3 resp.» «Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem.» ad 1: «[L]icet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio.» Henri, *Summa*, art. 27, quaes. 1, fol. 161ᵛ-162ʳN.

its difference, a nature with its supposit, essence with *esse*.[143] Should these intelligible notes implicate one another in some way, that would be a sign of a purely logical distinction, *ratione*, e. g., a definition and the thing defined, the divine attributes, the transcendentales.[144]

Henry's conceptual difference, *in intentione*, might be found in the same one reality or in different realities. His purely mental difference was restricted to the same one thing. Challenged on one occasion to point out the difference between these two types of distinction, he answered with an example. Rational and white differ; rational anima and man differ. One difference is not the same as the other.[145]

Thus, there are three *intentiones* in every creature: a *res;* an essence; an existing thing. Just as Henry did not admit any «composition» between an essence and its *esse essentiae*, neither would he admit any conceptual difference, *in intentione*, between them. They are not only one in reality; they are also one in those intelligible notes which have a proximate foundation in reality. They are inseparable. The very fact that a *res* is something which has been thought out means that it already has some sort of an exemplar in the divine intellect.

This *esse essentiae* follows upon the essence automatically. Therefore, in Henry's analysis, one can be predicated of the other. Just as we say, man is a rational animal, so Henry said, the essence of a creature is its own participated *esse essentiae*, not in an efficient sense but in a formal.[146] All the transcendentals are convertible. So too, the divine attributes. God is not only true but Truth Itself; not only good but Goodness Itself; not only a being, He is *ipsum esse subsistens*.

Arguing from the same premises, the essence of a creature is NOT its own *esse existentiae*. These two terms refer to the same one reality, but they are not made up of the same intelligible notes. The content of one concept is not the same as that of the other.[147] They are separable.

---

[143] *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 168^{r}X ad lum: Secundo autem modo distinguit intellectus suo conceptu diversitate eorum quae sunt indivisa in re composita ex eis, sed inter se divisa...» *Ibid.*, 27. 1, 162^{r}o. *Quodlibet.*, V. 6, fol. 161^{r-v}L; q. 12, fol. 171^{r}T.

[144] *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 168^{r-v}Y: «Quando vero intellectus componit in propositione illa quae concipit divisa, divisione ortum accipiente ex parte intellectus solum, illa nullam compositionem ponunt in re, sicut sunt attributa diversa in Deo, ...» *Ibid.*, 21. 4, 127^{r-v}M-S; 27. 1, 162^{v}P. *Quodlibet.*, V. 6, fol. 161^{v}M.

[145] *Quodlibet.*, X. quaes. 7, fol. 417^{v}Q: «Sed dicit ille: non intelligo quid sit differre intentione aliud quam differre ratione. Declaro ut intelligat. Ecce rationale et album inter se differunt; rationale et animal inter se differunt. Videtne primo ... videtne secundo ... et quaero utrum videat tertio...»

[146] *Quodliber.*, I. quaes. 9, fol. 7^{v}Z. See note 77.

[147] Copleston, II. 470.

Once this essence did not have this *esse existentiae;* now it has it; once again it may lose it. This all depends upon the free will of its Creator. Therefore, these two enter into a composition, *in re.* They differ with more than a mere mental distinction. They differ conceptually, *in intentione.* One cannot be predicated of the other. The essence of a creature is not its *esse existentiae.* [148]

In God, of course, it is. The divine attributes do not differ in more than a mere rational distinction. The essence of God is His *esse,* just as His Mercy is His Justice, and so on. There cannot be any composition in God whatsoever. [149]

There is a scholion in one of the early editions of St. Thomas's *Contra Gentiles* (II. 54, n. 5) which links up the *intentiones* of essence and *esse* with that of a potency and its act. Uccelli attributed this scholion to Godfrey of Fontaines. [150] Msgr. Grabmann has identified it with the doctrine of Henry of Ghent. [151] This is a natural mistake. Where Henry spoke of two different perspectives, *intentiones,* Godfrey was speaking of two different modes of understanding the same one thing. [152]

Put in another way, Henry recognized three concrete names for the same one creature. Just as we might say a man is a substance, a living thing, or an animal, so Henry called a creature a *res,* an *essentia* or an *existentia quaedam.* [153] «Its actual existence precisely consists in being a created essence; in other words, its existence is its essence after it has been created.» [154]

Durand of St. Pourcain understood Henry's *esse* as no more than

---

[148] *Quodlibet.,* I. quaes. 9, fol. 7ᵛZ. See note 43.

[149] *Ibid. Summa,* art. 28, quaes. 4, fol. 168ᵛZ: «[I]deo in Deo ista nullam faciunt compositionem.»

[150] P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles,* Romae: De propaganda fidei, 1878, Appendix, p. 13 sqq. Cf. J. M. Piccirelli, S. J., *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam exsistentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem questionem,* Naples: D'Auria, 1906, pp. 165-166.

[151] M. Grabmann, «Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse documentis ineditis illustratur,» *Acta Hebdomadae thomisticae,* Romae: Academiae S. Thomae Aquinatis, 1924, pp. 131-190, esp. 150.

[152] *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines,* ed. De Wulf-Pelzer, 2 vol. *Les Philosophes Belges: textes et études,* Louvain: L'institut supérieur de philosophie, 1904, *Quodlibet.,* III, 8. 1 (Brevis) Tome II, p. 164.

[153] *Summa,* art. 28, quaes. 4, fol. 168ᵛV: «Idcirco ergo in qualibet creatura alia est ratio et intentio seorsum qua est res a reor, reris: alia qua est essentia: alia qua est existentia quaedam.»

[154] Gilson, p. 761, note 44.

essence with a relationship to God as its producing cause.[155] Hervey Nedellec understood Henry's essence to be an *ens* with a relationship to God as its exemplary cause, and his *esse* to be that same *ens* with a relationship to God as its efficient cause.[156] Durand's essence here is equivalent to Harvey's *ens*, that is, an essence considered as a whole in St. Thomas.[157]

Linguistic Violence

There is a form of linguistic violence going on here which was probably not so apparent in the thirteenth century. Fr. Gómez Caffarena calls it «the degradation of *esencia*.»[158] Etymologically, *ens*, being, is a concrete term; *esse* and *essentia* are two abstract modes of signification.[159] Henry was using abstract terms to denote concrete realities. He was hastening the process of reifying abstractions. He was calling an existing *ens*, an *existentia quaedam;* and a predicamental *ens*, an *essentia*. He was the occasion, I believe, for substituting *esse* for *ens* in common usage on the continent.

No one would dream of saying *currere*, to run, when they meant a *currens*, someone running. They would not say *le courrir* for *le courrant, das renner* for *der rennente, lo correre* for *il corrente, el correr* for *el corriendo*, or τὸ τρέχειν for ὁ τρέχων . Why do they say *l'être* for *l'étant, das sein* for *das seinde, l'essere* for *l'essendo*, or *el ser* for *el siendo?* How would these people go about expressing the abstract act of being now, in case they had an occasion to do so?

This substitution of the infinitive for the participle is a phenomenon which is restricted to one root, in one time, at one place. I have not been able to find it in the Latin before Giles of Rome. St. Thomas allowed *esse* to be called an *ens*, but he would not allow *ens* to be called an *esse*.[160] Henry of Ghent accepted Giles's usage.

Once the controversy began to wax strong, the savants picked up this usage. Slowly it seems to have seeped down to the vulgate. This

---

155 *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri Quattuor*, Venetiis, 1571 (MANUSCRIPTA 19. 4) *In I Sent.*, dist. 8, 2, fol. 35va, n. 15. Gilson, 775, note 82.

156 *Quaestiones Quodlibetales*, Venetiis, 1513, *Quodlibet.*, VII, q. 8, fol. 139^{rb-va}.

157 *De Ente*, III. 13-17.

158 *Op. cit.*, p. 138, note 26.

159 *Ibid.* Cunningham, «Speculative Grammar...,» p. 80.

160 *De Veritate*, XXI. 4 ad 4.

was just about the time our modern languages were beginning to gell. The English were protected by their insularity. I have seen *esse* translated as the «existence,» the «act of being,» the «isness.» Fr. Renard made a valiant effort to translate it as a «to be» with quotation marks, but it never caught on. [161] The Greek and those languages outside our culture never even tried it. Existence does not exist.

The confusion of the abstract with the concrete is bad enough; it is deadly, however, when it begins to mistake the logical order for the real. And that is what has been happening here.

III. THE *SUMMA*

Giles had his own opinion with regard to the knowledge in the angels. It was condemned at Paris in 1277. He took off for Rome. He stayed there eight years. This seems to be the time when he wrote his *Theoremata de esse et essentia*. He returned to Paris, secured his degree, and took up the real distinction again in his *First Quodlibetum*, Easter, 1286. Henry answered him that Christmas. Giles replied with his *Quaestiones disputatae de esse et essentia*. Henry retorted to that the following Christmas, 1287. [162] The controversy was launched. There was scarce a single *quodlibetum* in the next generation which did not feature this polemic.

Growth in Precision

Henry remained consistent, substantially at least. In his *First Quodlibetum*, he treated *esse* as just another of the transcendentals; [163] in his *Summa*, he was fitting this view of it into his own analogy of being. [164] This was an analogy based not so much on attribution, or proportion, or proportionality, as on an imitation of the divine being, *esse subsistens*. [165]

---

[161] *Op. cit.*, p. 53 et passim. Cf. Gilson, p. 741, note 101.

[162] Roberto Zavalloni, O. F. M., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Textes inédites et étude critique, Louvain: L'institut supérieur de philosophie, 1951, pp. 489-491. *Henri...*, pp. 279-284.

[163] *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 6^{v}X. See note 44.

[164] *Summa*, art. 21, quaes. 3, fol. 126^{r}E: «[C]onvenit quodam modo cum creatore: non convenientia alicuius realis communitatis: sed solum imitationis.»

[165] *Ibid.*, 21. 2. 124^{r}G & H; 24. 6. 143^{v}A; 26. 2. 159^{v}V.

He sharpened his notion of the two «compositions» and the three *intentiones.* [166] Instead of basing his purely logical distinction on the fact that it must be found in the same one reality, [167] he emphasized the fact that its terms were *secundae intentionis* with a foundation in reality which was not proximate but remote. [168]

He confined his analogy, *vivere, vita, vivens* to *esse essentiae.* [169] Thus, his *esse existentiae* was not the proper act of the existent, but entered into a composition with it. [170] It differed from the essence conceptually, *in intentione,* with a proximate basis in reality. [171]

In his later writings Henry shied away from a positive exegesis of *esse* in Boethius. [172] He refused to accept Averroes's stricture of Avicenna's, *esse accidere rei.* [173] Msgr. Wippel has promised us a study in the differences between Henry and Godfrey of Fontaines. [174]

Henry is still charged with restricting the divine ideas to species instead of individuals. [175] His noetic has not yet been vindicated. Most of his apparent inconsistencies will be resolved, I am confident, with a closer study of the text. His essence of a creature is its *esse;* and then again, it is not. In the first instance, he is talking about a participated

---

[166] *Summa,* art. 28, quaes. 4, fol. 168rV.

[167] *Quodlibet.,* I. quaes. 9, fol. 7vZ: «Unde propter identitatem rei et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque esse scilicet talis et essentia rei: potest dici...»

[168] *Summa,* art. 28, quaes. 4 ad 1, fol. 168rX: «Dicendum quod intellectus noster non separat indivisa nisi secundum diversos modos intelligendi. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo ut illa diversitas ortum habeat solum ex parte intellectus et concipientis: ita quod diversitas illa non assignatur esse ex natura rei et in re ipsa absolute... Alio modo ut ortum habeat quodammodo ex parte ipsius rei intellectae et conceptae.» *Quodlibet.,* V ,quaes. 6, fol. 161rL.

[169] *Ibid.,* «...non autem ab esse essentiae: quia illud est proprius actus eius essentialis: sicut vivere est actus vitae in vivente.»

[170] *Ibid.*: «...cum ipsa facit compositionem in creatura... Et ideo talis diversitas dicitur esse non secundum rationem tantum: neque secundum rem et naturam: sed secundum intentiones diversas circa eandem rem simplicem consideratas, quarum una seorsum accipitur ab alia nec eam includit in se: et ideo quasi accidentaliter ei advenit.»

[171] *Ibid.,* «Secundo autem modo distinguit intellectus suo conceptu diversitatem eorum quae sunt indivisa in re composita ex eis, sed inter se divisa:»

[172] *Ibid.,* fol. 168vY-Z: «Et sic extra intentionem essentiae Dei non est suum esse actuale: quia ipsa est ipsum necesse esse, ut habitum est supra: ideo in Deo ista nullam faciunt compositionem. Propter quod dicit Boethius *de hebd.* Quod est habere potest aliquid praeter id quod est, esse vero nihil habet admixtum.»

[173] *Ibid.,* fol. 168rX: «Et per hunc modum posuit Avicenna esse accidere rei: non quod sit res aliqua absoluta rei adveniens: sicut est dispositio in albo et nigro, ut imposuit ei Commentator in *IV Metaphysicorum.*» *Ibid.,* 21. 3, 126rF. Cf. *Quodlibet.,* I, quaes. 9, fol. 7r.

[174] Wippel, 388.

[175] Paulus, *New Catholic Encyclopedia,* VI. 1036.

esse essentiae, in a formal sense, not in an efficient;[176] in the second, he is talking about our *esse existentiae.*[177]

TERMINOLOGY

Henry's terminology can be baffling to a Thomist. That which St. Thomas called a question, Henry called an article; and vice versa. In St. Thomas, *esse* in its first sense is predicated «substantially;»[178] in Henry, «essentially.»[179] Fr. Maurer thinks Henry's *ens diminutum* was a divine idea produced by and really distinct from the divine essence.[180] Besides his own highly personal meanings for *esse, essentia, ratio, intentio, compositio,* and those other terms already noted, Henry extended his *res* to include matter,[181] and restricted his beings, *entia,* to those which have an essence;[182] St. Thomas did not.[183] Henry's *quidditas* was not the same as his *essentia* in material things;[184] St. Thomas's was.[185] And so on.

It is not as though Henry looked on common usage as a challenge. Usage was much more fluent in his day. William of Moerbeke and the other translators were groping for words to express the concepts they were finding in Aristotle. There was no Thomistic lexicon. Henry was merely exercising his prerogative as a Master. He had no more of an obligation to follow St. Thomas than St. Thomas had to follow Roger Bacon. Henry outranked St. Thomas.

---

176 *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7^{v}Z. See note 77.

177 *Ibid.* See note 43. *Summa,* art. 21, quaes. 4, fol. 127^{v}P.

178 *In V Metaph.*, 9. 896; *In IV Metaph.*, 2. 556. *Quodlibet.*, II. 2. 1[3] resp.; *Quodlibet.*, XII. 5. 1 resp.

179 *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 7^{r}Y. Dee note 39.

180 A. Maurer, C. S. B., «*Ens Diminutum:* A Note on its Origin and Meaning,» *Mediaeval Studies,* XII (1950), 216/222, esp. 220.

181 *Quodlibet.*, V. quaes. 6, fol. 161^{r}K.

182 *Summa,* art. 21, quaes. 2, fol. 124^{v}K: «[E]ssentia aliqua... est indifferens ad ens et non ens in existentia actuali.» *Ibid.*, 3. 126^{r}E; 4. 128^{r}X; art. 24. 3, 138^{v}P; art. 28. 4, 167^{v}V.

183 *De Ente,* I. 2.

184 *Summa,* art. 23, quaes. 1, fol. 136^{r}P: «[I]n rebus materialibus aliud sit essentia rei, aliud quidditas eius... [Q]uidditas autem nominat formam solum.» *Quodlibet.*, IV, quaes. 16, fol. 141^{r}A.

185 Paulus thinks Henry derived his «*ratitudo,*» from the «*certitudo*» in Avicenna. This has a history of its own. Cf. Cunningham, «*Certitudo* in St. Thomas Aquinas,» *The Modern Schoolman,* XXX (1953), 297-324.

His Competence

Did Henry understand St. Thomas? [186] This can be a disconcerting question. An Irishman might answer: Who does? There is not much unanimity in the history of Thomism on this point. Henry was the best equipped in the judgment of his peers. He was better equipped than the classic commentators on St. Thomas. He shared the same presuppositions as St. Thomas himself.

Personally, I do not think that Henry considered St. Thomas an adversary here. He was responding to a challenge from Giles of Rome. Giles did not invoke St. Thomas. Quite the contrary. [187] Neither did Henry. This was a new question which had never been asked before. Giles was an independent thinker; so too was Henry of Ghent. No older authorities were invoked. [188]

His Style

Henry had something to say, and he was not loath to say it. That is still not enough to sell books. A successful author must write in the idiom of his readers. Henry did not do that. He had hall of the rhetorical faults proper to his profession plus a few more contributed by his amateur amanuenses.

Henry was, first of all, a polemicist. A polemicist is a tight thinker. He wants to qualify every phrase. He is prolix. He throws out packed sentences, overloaded with clumsy participial constructions, obscure references, ampersands, and *et ceteras*. I have broken up his sentences in an approximate ratio of five to one. I have also introduced paragraphs. A blow by blow account can become exasperating, particularly when some fluries seem to be retold over and over again by different witnesses who insist on mutilating the text for the sake of their own purple patches. [189]

---

[186] Gilson, 451, 761 b, note 44. *Idem, Being and Some Philosophers*, Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, p. 154.

[187] Hocedez, *Theoremata...*, (43)-(67). *Idem*, «Giles de Rome et saint Thomas,» *Melanges Mandonnet. Etudes d'historie littéraire et doctrinale du moyen âge*, 2 vol. Paris: Vrin, 1930, I. 385-409. Chossat, 145 [481]-155[492].

[188] Chossat, 156[492]-157[493], with its reference to Grabmann, 172.

[189] Gómez Caffarena, p. 73, note 24; pp. 263-269, Apéndice I; La Refundicion de *Summa* 21, 4.

A polemicist also believes that he is dealing with concepts which have never been spied on land or sea before. Henry shows a positive exuberance for neologisms. I have left his *esse essentiae* and his *esse existentiae* in the Latin. They are simply untranslateable.

A conscientious lecturer must needs be verbose. He cannot rely on a textbook foe his definitions and prenotes. A certain fullness of expression is understandable. Henry, however, indulges in pleonasms shamelessly, e. g., essence and nature, [190] the rational intellect or intellectual faculty. [191] Here, he is simply redundant. A literal translation would be a disservice to his thought. The kindest paraphrase is simply to cut the hendiadys in half.

Henry delivered his *Quodlibetales* before a rather formidable audiences. His anacolutha resemble those of some of our latter day Presidents at a press conference. I have taken the liberty of creating new paragraphs for his *obiter dicta*, and then repeating the original subject further down. [192]

A teacher must use examples. All examples in the field of creation limp. Henry had good reason to criticize: *esse* is to essence as light is to air, or heat to water. [193] His own was no prize either: *esse* is to God as bursts of light rays to a sun which was emitting its rays freely. [194] No artist can rise above his own metier.

Our Choice of the Summa

We have wanted to present one complete question. Henry treated this problem some eleven times. The dominant motive in our decision was length, or rather brevity. The question in the *First Quodlibetum* is twice as long as the one we have chosen; that in the tenth is eight times; that in the *Eleventh* twelve times as long.

The *Summa* is presumably the fruit of a lifetime of work. Fr. Gómez Caffarena sets this question in 1280, but he allows for revisions of the original draught. [195]

---

190 *Summa*, art. 21, quaes. 3, fol. 126rD & E; 28, 4, 168rV & X; et passim.

191 *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 168rX ad 1: «Primo modo intellectus rationalis vel intellectualis...»

192 *Summa*, art. 28, quaes. 4, fol. 168rX ad primum: «[D]ico actualis existentiae...»

193 *Quodlibet.*, I, quaes. 9, fol. 6vX. Giles does not use the light in air example; St. Thomas does. Cf. Hocedez, «Le premier Quodlibet...» *Gregorianum* IX (1928) 103.

194 *Ibid.*

195 *Op. cit.*, 270.

Henry [Goethals] of Ghent, *A Summary of the Standard Questions in Theology*, 2 vols., Paris: J. Badii Ascensii, 1520 (reproduced in St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1953) art. 28, quaes. 4 (vol. I, fol. 167ᵛS-168ᵛZ):

S Whether there is any composition of essence and *esse* in God.

OBJECTIONS

1. If the intellect is able to separate one term from another, those terms must have been joined in some sort of a composition beforehand; otherwise, they could not be separated. But the intellect is able to separate essence from *esse* in God; it predicates *esse* of the essence in an affirmative proposition: «God is.» The intellect could not predicate *esse* of the essence in this way, unless it had first considered each apart. Terefore, ...

2. Different terms which are predicated of the same subject enter into a composition with each other. Essence and *esse* are different terms which are predicated of God; otherwise they could not be considered apart. Therefore, ...

ON THE CONTRARY

The divine essence is nothing else but its own very *esse*. Nothing can enter into a composition with itself. Therefore, ...

T PRENOTES

The *esse* of a thing has two different meanings. In the second operation of the mind, *esse* consists of a composition or a division. In the first operation, it is subdivided: in one sense, it is called *esse essentiae;* in the other, *esse actualis existentiae*. Cf. supra. In the present question we are not concerned with the *esse* of the second operation. This *esse* does not have any existence of its own; it is no more than a term in a mental proposition. Aristotle *(VI Metaph.)* speaks of it as though it were the mere shadow of a being, *diminuta rei entitas*. The only *esse* with which we are concerned in this present question is that of the first operation. This is the *esse* which exists in the real world of nature.

There is no difference [with a proximate foundation in reality] between *esse essentiae* and *esse existentiae* in God. There is a difference between them. But it is a purely mental distinction, *sola ratione* [with no more than a remote foundation in reality]. They do not differ from each other or from the divine essence in reality, *re*, or in concept, *intentione*, [with a proximate basis in reality]. They do differ much more than this, of course, in a creature. Cf. QQ. *de esse Dei; Quodlibet.* I. 9 et.

The notion of a thing, in the sense of a thing which has been thought out, *res* from *reor, reris*, is indifferent in itself as to whether it should have an added note of *esse essentiae* or not. Cf. supra. It participates in this being in the sense of essence only by reason of a relationship which it bears to some exemplar in God. Dionysius, *The Divine Names*, c. 5 or 2. A being is not a being unless it is first of all an imitation of some exemplar in God. *Ibid.*, infra. A thing is not said to be ratified, *res* from *ratitudine*, without this *esse essentiae*.

The notion of an essence, considered merely in its relation to its exemplary cause in God, is still indifferent in itself as to whether it should have the added note of *esse existentiae* or not. It participates in this being in the sense of existence only insomuch as it is the effect of the divine omnipotence.

The divinity is above all essences. It leads out these lesser essences which are to participate in being and confers *esse* upon them. *Ibid.*, *The Celestial Hierarchy* cc. 4 & 13. It is the First Being, the Highest, the Model, the Creator, the First Cause of all the essences. It leads them out to the light of being. *Ibid.*, *The Divine Names*, c. 5. It stands pre-eminent as the Archtype of all existing things, unique in a unity which surpasses all essences. All this must be well understood before we can see how the divinity leads lesser essences to *esse*.

Response

The comprehension of every creature is made up of one intelligible note, *ratio et intentio*, by reason of which it can be called a thing which has been thought out, *res* from *reor, reris;* another, by reason of which it can be called an essence; and still a third, by reason of which it can be called an existing thing, *existentia quaedam*. If a thing is indifferent with regard to the reception of some intelligible note which lies outside its own comprehension, that thing enters into a composition with that further determination, when we find it there. Cf. supra.

Thus, there are three [concrete] intelligible notes, *intentiones* [with a proximate foundation in reality] in every creature, and two compositions. The first composition is fundamental. It is that of a thing, *res* from *reor*, *reris*, with its *esse essentiae*. The second builds on the first. It consists of this essence with its *esse existentiae*. This is the product which we find in nature. These compositions arise from a difference which we find in concepts, *intentionibus*, of the mind [with a proximate foundation in reality]. They do not arise from any difference in elements which are real in their own right. Cf. supra.

In God, on the other hand, essence and *esse* differ with no more than a purely logical distinction, *ratione*. They do not differ in reality, *re*, nor in concept, *intentione*. Cf. supra. This is true whether we consider God in Himself or in His *Esse Essentiae* and His *Esse Existentiae*. Therefore there is no composition whatsoever in God, even though He may be considered now as a Thing, and now with an *Esse Essentiae* and an *Esse Existentiae*.

By the very fact that this Thing is a divine Thing, it is also an Essence. Indeed, it is *Esse Existentiae* itself. It is Necessary Being. It is not only Being in the sense of essence, it is also Being in the sense of existence. Conversely, the pure act of *Esse* itself is a Divine Thing. It is an Essence which soars beyond all further determinations.

Conclusion

No composition can be conceived between this Essence and this *Esse*. They differ in no more than a sheer mental distinction. This difference does not provide a basis for a composition between them. It is founded on mere [logical] relations. Cf. the divine attributes.

X Rebuttal

Ad 1. The divine essence can be thought apart from its esse; that is true. Still, the only way an intellect can think apart that which is undivided in itself is by reason of its different manners of understanding, *secundum diversos modos intelligendi*.

This can happen in two ways. In the first way, the intellect is the whole cause of the difference. This difference does not arise from the nature of the thing understood, *ex natura rei*. It does not exist in reality,

in re ipsa, when that is considered absolutely. It arises solely from some relationship which the intellect conceives with that thing, or with that thing and something else. In the second way, the thing understood is a partial cause at least for this difference.

It is in the first way that the intellect distinguishes the different attributes in God, and whatever else it can make out belonging to the common essence. It is the intellect which constructs this relationship of itself to the thing. Thus, it is the whole cause of this difference. The object of these concepts is in no way divided. Cf. infra. Such a difference then is said to be a purely logical distinction [with no more than a remote foundation in reality].

In the second way the intellect distinguishes a difference in concepts, *intentiones* [which have a proximate foundation in reality]. Here, it is dealing with objects which may be said to be undivided in the composite, though divided in themselves. This happens in the case of an essence, e. g., matter and form in the composite made up of both. This distinction is called real, *secundum rem et naturam*. It also happens in the case of objects which are not divided in the real world of nature, but are divisible in concept, *intentione*, e. g., a genus and its difference in a species, essence and its supposit, essence and *esse*.

This is *esse actualis existentiae* which we are talking about here. This is the *esse* which enters into a composition in a creature. We are not talking about the *esse essentiae*. That is the proper act of an essence, even as *vivere*, to live, is the act of life, *vitae*, in the one living, *vivente*. There is no more of a composition between an essence and its *esse essentiae* in a creature than there is between life, *vitam*, and the act of living, *vivere*, in a living being, *vivente*.

This distinction between an essence and its *esse existentiae* is not a purely mental one, *secundum rationem tantum*. Neither does it belong to the real world of nature, *secundum rem et naturam*. It is a difference in perspective, *intentiones* [with a proximate foundation in reality] focussed on the same one simple thing. One concept is considered apart from the other. Neither is included in the comprehension of the other. Whatever is added to such a comprehension must come to it from without in an accidental manner.

Here is an example taken from Avicenna *(V Metaph.)*. Horsiness is the nature of a horse. In itself, horsiness is no more than a thing, *res*, which has been thought out in the terms of a definition; and nothing else. It does not contain any note of universality or particularity in its comprehension; no *esse* of an individual, no *esse* of the mind; no *esse*

in potency, no *esse* in act. These are all intelligible notes which are added to the comprehension of horsiness as though they were accidents.

Horsiness is neither a universal nor a particular; it is neither one nor many; it is neither a singular in the real world of nature nor a universal in the logical world of the mind. If it were, such a note would be included in its comprehension. When unity is added to horsiness, we have one horse. When a relationship to many is added, we have a universal. When the properties and accidents which make up a set of individuating notes are added, we have a singular. All sorts of «accidents» are added to a comprehension in this way. This is the sense in which Avicenna said, *esse* happens to a thing, *esse accidere rei enti.*

Avicenna did not say that *esse* is a thing in an absolute sense of that term, as though it were a thing, *res*, which was added to another thing *rei adveniens*, even as the color on a white or a black surface. This is what Averroes accused him of saying *(In IV Metaph.)*.

Horsiness is nothing but the nature of a horse. Any other note which should happen to be added to it, determine it, or be understood along with it, enters into a composition with it. This note is no more than one part of a composite which is made up of the two. Horsiness can be considered apart by itself, even though it could not come into being without that other note or continue in existence without it.

Y Here is our answer to the first objection. The intellect predicates one term of another after it has considered each apart; this much is true. When the intellect derives this difference from the reality itself or from concepts which are based on reality, then these terms represent some sort of a composition in the thing itself. Thus, the act of being, *esse actuale*, in a creature remains outside the comprehension of this essence, even though it does not contribute any reality to that essence considered in an essential sense. Cf. supra.

In every creature, therefore, there is a composition of essence and *esse*. The intelligible note, called *esse*, stands outside the comprehension of the essence, and is joined with it only in an accidental manner. Cf. supra. In this question I am understanding essence in its wide sense, that is, as equivalent to that which is, the thing to which *esse* belongs. This is the sense in which essence is understood in the following question also.

When, however, the intellect predicates one term of another after it has considered each apart, and it derives this difference solely from its own act, then these two terms do not represent any composition in reality, *in re*. Such are the different attributes in God. Cf. infra. This

esse actuale does not stand outside the comprehension of the divine essence. It is Necessary Being, *esse* itself subsistent. Cf. supra. Thus, Essence and *Esse* do not enter into any composition in God.

This is the sense in which Boethius *(De Hebd.)* says, «That which is [a creature] is able to receive further determinations. [The Creator] *Esse vero*, does not admit of any other intelligible note which could be added to Itself.»

Z Ad 2. The reply to the second objection is the same as that to the first. When the two terms differ in no more than a merely mental distinction, they do not enter into any composition with each other. Cf. supra et infra. When they differ in reality, *re*, or in concept, *intentione*, they do enter into such a composition. Cf. supra et infra. [196]

F. A. CUNNINGHAM. S. J.

Fordham University, New York.

[196] Cf. note 38. I do not think it is necessary to transcribe the Latin. The reproduction is readily available.

ALGUNOS JUICIOS TEOLOGICOS DE ASIN PALACIOS SOBRE EL ISLAM

En un homenaje al P. Manuel Alonso no puede faltar un estudio, aunque sea modesto, sobre el que era gran maestro de los estudios arábigos en España, cuando el Padre empezó a trabajar la filosofía musulmana medieval. D. Miguel Asín Palacios siguió paso a paso sus investigaciones hasta su muerte, hace ya un cuarto de siglo. A él dedicaba el P. Alonso, en 1947, su *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*, con los siguientes versos latinos:

Clarissimo viro
D. Michaeli Asín Palacios
sacerdoti dignissimo
litterarum hispanarum necnon et arabicarum
decus et ornamentum amplissimum
cuius adhuc dulcis memoria animam subit
nec unquam delebitur
quique opus hoc ipsum innuit
laboremque obsecundavit
munusculum hoc
auctor
P. D. C.

Efectivamente, el P. Alonso siguió enteramente en sus publicaciones la línea de investigación filosófica y teológica de Asín Palacios y trabajó durante años en la Escuela de Estudios Arabes por él fundada. Como homenaje a ambos sabios arabistas, sacerdotes católicos dedicados al estudio del Islam, quisiéramos exponer algunos juicios que como teólogo cristiano se vio llevado a hacer Asín Palacios sobre la religión musulmana.

No es tarea fácil hablar de Asín. No hay ningún estudio serio sobre su rica personalidad y el conjunto de su obra gigantesca. (Es un tema que bien se merecería una tesis doctoral). El homenaje internacional que se le pensaba tributar en 1941 fue aplazado por la guerra, y esa misma guerra y el subsiguiente aislamiento internacional de España hicieron que muchos estudiosos y revistas internacionales no se ocuparan de su figura con ocasión de su fallecimiento, en el verano de 1944. Hay que esperar que sus discípulos y el orientalismo español patrocinen en 1971, con ocasión del centenario de su nacimiento, un homenaje y una serie de estudios sobre su persona y su obra polifacética.

Estas páginas no quieren ser más que un modesto intento de reunir ciertos materiales sobre un tema determinado, textos esparcidos en su abundantísima producción literaria. El tema se merece un estudio más profundo, que el tiempo y la circunstancia de estar en el extranjero y no tener a mano toda la bibliografía oportuna han impedido por ahora realizar.

Sus juicios teológicos en el conjunto de su obra escrita

Como fuentes para conocer el pensamiento de Asín Palacios no nos queda, a los que no le conocimos personalmente, más que la enorme masa de sus escritos y los magros estudios que se han hecho sobre su vida, sus obras o sus ideas. A ellos nos atenemos.

¿Qué se entiende por «juicios teológicos»?

La teología sería la ciencia que estudia «el pensamiento de Dios sobre las cosas», su ser, su acción y sus relaciones con los demás seres, el valor de todo el universo y de cada cosa con respecto a él. Es, en cierta manera, la ciencia de lo divino. Pero puede estudiarse de diversas maneras. Si se mira lo que Dios ha manifestado por la Biblia en su conjunto, será una *teología bíblica*. Si se considera la naturaleza entera y la inteligencia humana como expresión de Dios, se puede elaborar una *teología natural*. La *teología moral* analiza la bondad o malicia de los actos humanos, según el plan de Dios. La *teología espiritual* estudiaría más bien esos actos en cuanto están infundidos de verdades religiosas en el conjunto de la vida espiritual del hombre que los vive. Y así con otros aspectos o ciencias de lo divino.

Aquí vamos a hablar solamente de la *teología dogmática* de D. Miguel Asín, es decir de los juicios que hizo apropiándose o sacando deducciones y aplicaciones de las definiciones dogmáticas de la Iglesia y aplicándolas

a las realidades islámicas. Los dogmas son la expresión de la fe de la Iglesia sobre unas determinadas verdades religiosas [1]. Desde cierto punto de vista, estos juicios colectivos son de lo más impersonal que puede tener la fe de un escritor. En el caso de Asín Palacios, que no era teólogo de oficio sino historiador de la teología, se puede decir que estos juicios eran sobre todo los de su época, que él hizo suyos como cristiano y sacerdote representante de la Iglesia [2]. Pero adaptó también un poco esas formulaciones de la fe a su personal forma de vivir esa fe, influida por su época, su formación y su vida profesional. Con todo no fue ni en cantidad —¡qué pocas páginas ocupan en su producción!—, ni en profundidad de pensamiento el aspecto más rico de su labor de escritor cristiano.

Al final de este trabajo nos podremos preguntar por qué rehusó, en general, dar juicios teológicos sobre la Islam. Podemos contestar en parte que era un hombre positivo, historiador, con mucha más capacidad de comprender y seguir las ideas y doctrinas de los demás que de crear él mismo en este terreno. Era también un hombre sumamente conciliante, y la ciencia teológica tiene un aspecto de juicio y distinción, que a menudo separa para condenar o rechazar. Era, sobre todo, un hombre religioso, que participaba y comulgaba con las ideas y vida religiosa de los demás y que no se sentía autorizado a juzgar del valor de las ideas y las personalidades ajenas. Habría que añadir aquí la influencia del positivismo científico de la cultura universitaria de su época, que pedía también una distinción «laica» entre actividad profesional y actividad religiosa personal. Ahora, pasada quizás la crisis laicista, se pueden encontrar formas más ricas de relación entre las dos esferas de actividad del mismo hombre que enseña y vive su fe [3], pero —fuera por convicción personal o por el ambiente universitario español— Asín se atuvo con bastante fidelidad a esta regla. Nos ha dejado de todas formas algunos juicios teológicos, que son los que vamos a estudiar, sin darles más importancia de la que tienen en las obras de su autor.

---

[1] Cfr. un prudente y sugestivo estudio sobre el estado actual de esta temática por J. A. de ALDAMA S. J., *Origen de las fórmulas dogmáticas*, «Estudios Eclesiásticos» (Madrid) 43 (1968) 5-14.

[2] El hecho de ser eclesiástico daba un significado especial a sus juicios teológicos y a sus estudios todos, como reconoce A. BEL, *Un discours de M. D. Miguel Asín Palacios à la Real Academia de la Historia*, «Revue de l'Histoire des Religions» (París), 90 (1924) 98-107, y como lo recogía él mismo entre los juicios que se habían hecho a una de sus obras, en *L'influence musulmane dans la «Divine Comédie». Histoire et critique d'une polémique*, «Revue de littérature comparée» (Paris) 4 (1924) 197-198 (varias ediciones de este trabajo, en castellano y otras lenguas).

[3] Massignon se lo tenía que reprochar a Asín, ya en 1919, en *Les recherches d'Asín Palacios sur Dante: le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire*, «Revue du Monde Musulman» (Paris) 36 (1918-1919) pp. 55-56; *Opera Minora*, Beyrouth 1963, t. I, 79-80.

Para poder apreciar debidamente su aportación en este campo, habría que compararla a la de otros islamólogos católicos de la primera mitad del siglo XX (Lammens, Massignon, Longás, Pareja, Gardet, Jomier, Anawati, Abdeljalil, Di Matteo, Mulla, Journet, Bouyges...). Los estudios monográficos necesarios para abordar este tema están en un estado tan embrionario que es actualmente imposible realizarlo [4].

Por otra parte, el limitarnos a la teología dogmática es quizás también ponernos en la posición de Asín Palacios y lo que su época entendía predominantemente como teología: unos juicios doctrinales, coherentes, claros y ordenados sistemáticamente. Pero Asín mismo reconocía que no podía disociarse el estudio de la doctrina de un autor de su vida y su ambiente histórico [5]. La teología es, ciertamente, un saber o una ciencia que —como todo lo conceptual— tendería a plantearse términos generales, como atemporal y válida generalmente. Pero, como todo lo religioso, esa ciencia proviene de un dato primero, que es la vida religiosa concreta del teólogo y de la realidad vital que forma el objeto de su estudio. Es forzosamente subjetiva, ya que aquí también lo subjetivo es objetivo. Al estudiar a un teólogo como D. Miguel Asín, deberíamos analizar ante todo su tiempo y su personalidad, para comprender sus ideas y para ver así el conjunto de su *expresión teológica*, su vida cristiana y no sólo sus juicios que son una expresión conceptual y por ende parcial.

Este estudio teológico supone, de nuevo, otra subjetividad, la del historiador mismo que estudia al teólogo y que tiene, forzosamente, unos puntos de vista relativos, los de su época, su formación y su personalidad. Así todo estudio de los textos o ideas teológicas de un autor supone siempre, sin poder evitarlo, un encuentro de dos personalidades, la del teólogo y la de su historiador, con dos pensamientos dogmáticos, expresados en fórmulas paralelas y nunca enteramente convergentes frente al

---

[4] Es un trabajo que están preparando varios autores, entre ellos Y. MOUBARAC, en París, y R. CASPAR, que ha realizado una interesante bibliografía sobre el tema (muy incompleta para los trabajos que no son de lengua francesa): *Le dialogue islamo-chrétien. Bibliographie*, «Parole et Mission» (Paris) 33 (1966) 312-322; 34 (1966) 453-481. Para España, hay algo en la bibliografía de M. de EPALZA, *Bibliografía general árabe e islámica en España* (1960-1964), «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas» (Madrid) 2 (1966) 131-175; *Bibliografía española sobre historia de las religiones*, «Razón y Fe» (Madrid) 173 (1966) 193-204.

[5] «Como las ideas del escritor deben siempre no poco a su temperamento, a su educación, al medio en que se formó, a su vida en suma, fuerza será anteponer a la doctrina la biografía, documentadas una y otra con los textos vivos de sus obras... Tres partes abarcará este estudio: la vida, la doctrina, los documentos» (*El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Madrid 1931, p. 28; cfr. también *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, vol. I, Madrid-Granada 1934, pp. 7-8).

pensamiento dogmático de la Iglesia y sus documentos. Esto obliga a reconocer, en el estudio de la teología de un autor, todo un conjunto de elementos distintos, pero que se influyen mútuamente en una unidad escructurada por la vida de la Iglesia y la del Espíritu que anima este proceso teológico. La vida del autor y la de su historiador, la realidad islámica y los juicios teológicos no pueden disociarse en la realidad. Hay que reconocerlo cuando se estudia —es nuestro caso— uno sólo de los elementos de este conjunto: las fórmulas dogmáticas.

Por otra parte, Asín Palacios tenía una formación teológica escolástica que, como él mismo lo había mostrado en parte [6], depende muy directamente del Islam medieval. Su posición no le permitía, a menudo, juzgar cristianamente el Islam ya que partía de una teología cristiana «islamizada». ¡Qué tentación la de mostrar las influencias islámicas en la doctrina teológica de D. Miguel Asín! Esto sería especialmente fácil en el tema de la salvación de los infieles [7]. Pero no estamos aún suficientemente documentados sobre el conjunto de esas influencias en el cristianismo y, sobre todo, en su teología dogmática de las otras religiones [8]. Asín dio un gran paso en este tema, pero queda aún por hacer el análisis completo y complejo de la influencia *religiosa* islámica en el cristianismo medieval, del que somos herederos, D. Miguel y nosotros.

También habría que comparar su posición teológica sobre los musulmanes con las que pudiera tener sobre otras religiones no cristianas y sus fieles, especialmente el judaismo. Los textos sobre este tema son escasos y Asín lo toca sólo de pasada. Una frase general, tomada en su sustancia del P. Pinard de la Boullaye, nos indicaría la línea general del pensamiento de Asín, que se ve confirmada por su posición teológica general sobre el islam: «la vida espiritual de las religiones y sectas distintas de la católica ofrecerá caracteres tanto más similares a los de la espiritualidad cristiana ortodoxa, cuanto mayor sea el patrimonio dogmático, moral y ascético que conserven, heredado de ésta» [9].

---

[6] Especialmente en sus trabajos *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, pp. 271-331; *Huellas del Islam*, Madrid 1941, pp. 1-72; y *Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica*, en *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, vol. II, pp. 55-66.

[7] cfr. *El Islam cristianizado...*, pp. 19-20, 266-267.

[8] Una actitud muy prudente en este tema en L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948, opuesta en general a las hipótesis y teorías de Asín Palacios.

[9] *El Islam cristianizado...*, p. 27.

Las fuerzas motrices en el pensamiento de Asín Palacios

Según la visión global de la vida religiosa, necesaria para completar el estudio teológico de un autor, habría que analizar aquí el conjunto de la visión del Islam que tenía Asín Palacios, como cristiano y teólogo. Es labor larga y profunda, que no podemos realizar aquí. En ella habría de insertarse su actuación de —¿cómo llamarlo?— «teólogo dogmático».

Pero sí debemos esforzarnos por hacer un esbozo provisional de las grandes líneas de fuerza que guían el pensamiento y la investigación de D. Miguel Asín Palacios.

La primera sería una fuerza de unificación. «Era contrario a todo lo que divide y partidario de todo lo que une», ha dicho muy acertadamente H. Terrasse [10]. Tenía la pasión de las semejanzas, de los parentescos, de las analogías, de las influencias. Tendremos que ver, más adelante, cómo habría que empezar por hacer un repertorio del vocabulario de Asín para comprender el valor que daba a estas diferentes expresiones, y a todas las demás equivalencias que se encuentran en sus escritos.

Con todo, esta unidad suya no es lógica y sistemática: es sobre todo religiosa, cultural, histórica, literaria. Es analítica y respeta la originalidad de los hechos relacionados. Es, sobre todo, teológica. D. Miguel Asín «sentía» cristianamente la unidad espiritual del helenismo, el cristianismo, el islam y el catolicismo medieval en occidente. Y lo expresaba como historiador de las doctrinas y de los textos, con el instrumento científico de las técnicas de influencias culturales vigentes en su tiempo, especialmente las de la escuela de arabistas españoles legadas por su maestro Ribera [11]. Muy bien ha expresado Louis Gardet esta faceta del pensamiento de Asín Palacios, aunque disienta de él: «Sus hipótesis de trabajo? Ante todo la unidad de la tradición mística y del pensamiento teológico en la cristiandad y en el islam; después, pasar de las semejanzas o analogías a equivalencias; y por fin, deducir de éstas que son muy probables préstamos históricos de las que sólo queda buscar las posibles vías de acceso» [12]. Hizo suyos estos principios de su maestro Ribera en su trabajo *Bosquejo de un*

---

[10] *Necrologie: Miguel Asín Palacios (1871-1944)*, «Hésperis» (Rabat) 32 (1945) p. 14.

[11] cfr. *Historia y crítica...*, citada *supra*, n. 2, y H. PINARD DE LA BOULLAYE S. J., *L'étude comparée des religions*, 4.ª ed., Paris 1927, p. 437; trad. cast. G. GOLDARAZ, G. de ANDOAIN y MARTINEZ, 2.ª ed., Barcelona 1964.

[12] L. GARDET, *Hommage à D. Miguel Asín y Palacios*, «Ibla» (Tunis) 8 (1945) 233.

diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas, ya en 1903 [13]. Siguió desarrollando toda su vida este método en sus diversos estudios y lo defendió con tanto más rigor cuanto más divergentes de los suyos eran los caminos de ciertos investigadores europeos [14].

Esta tendencia a unificar y el método de las influencias culturales fueron los dos elementos o fuerzas que le permitieron hallar el lazo de las influencias múltiples del cristianismo en el Islam primitivo y, más tarde, las influencias de ese islam en la cristiandad medieval occidental.

Este punto es fundamental para comprender con qué seguridad teológica Asín Palacios podía estudiar los valores religiosos del Islam. Estaban «cristianizados», tenían un «sentido cristiano», como rezan los títulos de sus obras *El Islam cristianizado* (1931) y *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (1934-1941) [15]. Sentía el valor cristiano de la espiritualidad musulmana «precisamente en el punto sensible que constituyen la concepción y la realización, en la vida religiosa, de la experiencia mística» [16]. Ese «piadoso sentimiento» que guiaba su búsqueda [17] era en realidad un

---

[13] «Revista de Aragón» (Zaragoza) 5 (1903) 179-189, 264-275, 343-359; *Obras Escogidas*, Madrid-Granada 1948, t. II-III, pp. 171-215.

[14] cfr. *La espiritualidad de Algazel...*, vol. I, pp. 9-10, y mi artículo *Massignon et Asín Palacios: deux approches de l'Islam*, que ha de aparecer en un número especial de los «Cahiers de l'Herne» (París) dedicado al orientalista francés.

[15] El alcance que da a esas expresiones ha sido definido con bastante precisión en un párrafo importante de esta última obra: «La división del trabajo tiene aquí su aplicación más justificada: a los arabistas nos toca la tarea primordial de poner al alcance de quienes no lo son las ideas de los ascéticos y místicos del islam, vertiéndolas con la mayor fidelidad posible a lenguas europeas, para que, sobre nuestros análisis y versiones, otros eruditos, especializados en las literaturas cristianas del oriente anteislámico, puedan establecer con plena autoridad cotejos y formular conclusiones.

Ello, sin embargo, no obsta para que el arabista ose también a veces insinuar hipótesis en tal sentido, cuando las analogías son tan obvias que sin estrictos y minuciosos cotejos textuales se descubran. Y ésta es la labor accesoria que modestamente he intentado realizar aquí: al margen de los resúmenes y análisis textuales de la doctrina espiritual de Algazel, siempre que mi exigua erudición en las fuentes cristianas y monásticas a mí accesibles me permitió descubrir alguna semejanza más o menos estrecha que con estas fuentes aquella doctrina emparentase, púsela de relieve; pero no con la pretensión de llevar a cabo obra sistemática y exhaustiva bajo tal respecto, sino tan solo con el propósito de sugerir e insinuar las fecundas perspectivas que a la investigación de otros especialistas mejor dotados quedan abiertas en este campo. Tales semejanzas, por otra parte, aunque aparezcan de manera esporádica y en cuantía muy desigual en los diferentes tratados del *Iḥyâ'*, representan, sin embargo, por su número total y su fuerza acumulativa, un valor de conjunto más que suficiente para justificar lo que en el título del libro hemos llamado «el sentido cristiano» de la espiritualidad de Algazel (nota: Con este mismo propósito dimos a luz nuestros reciente libro *El Islam cristianizado...*)» (*o. c.*, vol. I, Madrid-Granada 1934, p. 17). Cfr. *infra*, nota 48.

[16] P. MECH, *Un islamologue espagnol: Don Miguel Asín Palacios (1871-1944)*, «En terre d'Islam» (Lyon) 20 (1945) p. 266.

[17] H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, p. 32.

sentido profundo en que el teólogo, el historiador y el hombre de Dios se unían en una misma expresión [18].

Esta línea de fuerza fundamental en el pensamiento de Asín Palacios le permitía «cristianizar» otra de las líneas maestras de su actividad investigadora: su amor patriótico. Este amor le llevaba a traducir, sobre todo al francés, casi todos sus trabajos principales [19], y a quejarse con dignidad cuando veía que las investigaciones españolas no eran tenidas en cuenta en el mundo científico internacional [20]. Esto le llevó, sobre todo, a estudiar las múltiples facetas de la influencia arábigo-española medieval en el pensamiento europeo. El principio del origen cristiano de los valores musulmanes le permitía atribuir un origen islámico a ideas de autores de primer orden en el patrimonio cristiano occidental: Sto. Tomás, Lulio, S. Juan de la Cruz, Pascal, Dante, etc. Este interés «nacional», siempre equilibrado y temperado por el rigor positivo y científico de sus estudios, le venía ya de sus maestros, como Ribera y Menéndez y Pelayo, y debe aparentarse al movimiento de la «Generación del 98», como muy bien ha hecho notar García Gómez [21].

Una tercera veta fundamental en la investigación de D. Miguel Asín era su propia vida religiosa. Estudiarlo desbordaría ampliamente los límites de este artículo. Con todo, hay que mencionar al menos este aspecto, fundamental para un historiador de las religiones. Waardenburg, en su obra magistral sobre la influencia de las ideas del historiador en el estudio

---

[18] Cfr. los testimonios de L. GARDET, *o. c.*; H. TERRASSE, *o. c.*, p. 12; N. ALEM, *Le personnalisme musulman*, «Travaux et Jours» (Beyrouth) 14-15 (1964) pp. 58-62.

[19] Cfr. Introducción a *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, seguida de *Historia y crítica de una polémica*, 2.ª ed., Madrid 1943; reedición en 1961; P. Longas, *Bibliografía de Don Miguel Asín*, 'Al-Andalus (Madrid) 9 (1944) 293-319. «La raíz íntima de esta pasión de publicista estaba en su amor a España, en su convicción de que en algunos aspectos no estábamos a la zaga de ningún país de Europa. Le disgustaba profundamente ver que, por ignorancia de la lengua española, algunos especialistas extranjeros desconocían nuestros libros y no se preocupaban de nuestros adelantos. Ha sido un extraordinario apologista de la cultura española». A. GONZALEZ PALENCIA, *Don Miguel Asín Palacios* (1871-1944), «Arbor» (Madrid) 2 (1944) 206.

[20] «Ambos estudios ignoran —como desgraciadamente ocurre a todo lo español— las investigaciones de Ribera...» *(La escatología...*, Madrid 1943, p. 586). «... editada y traducida hace ya treinta años en mi monografía titulada *La psicología según Mohidín Abenarabí*, (apud «XIVe Congrès International des Orientalistes», Paris, Leroux, 1906, tomo III), que ha pasado, sin duda, inadvertida para la autora de este artículo, como tantos otros trabajos de los arabistas españoles, aunque hayan sido insertos en publicaciones, como la citada, de tipo internacional» (rec. de M. Smith, *Al-Risala...*, en «Al-Andalus», (Madrid) 4 (1936-37) p. 473). También en «*Un opus cui...*», «Revue Biblique» (Paris) 36 (1927) pp. 82-83.

[21] E. García Gómez, *Don Miguel Asín 1871-1944 (esquema de una biografía)*, «Al-Andalus» (Madrid) 9 (1944) 272-273.

de la religión que describe —en concreto, el Islam—, ha analizado las limitaciones y las virtualidades de esta vida religiosa en la obra escrita [22]. Waardenburg dudó mucho, al escoger un autor católico, para los cinco orientalistas que buscaba para su estudio, entre Asín Palacios y Massignon. Al final se decidió por el francés, íntimo amigo, pero totalmente diferente de D. Miguel Asín [23]. Queda por hacer, pues, el estudio de esta faceta de Asín Palacios, tan importante para iluminar el objeto de este estudio.

Unidad e influencias entre el Islam y el Cristianismo, interés patriótico y amplia vida religiosa personal forman el marco en que hay que insertar toda la investigación y la reflexión de Asín Palacios y también sus juicios teológicos sobre el Islam.

Textos teológicos y su valoración general

Antes de examinar algunos temas más importantes, vamos a valorar los textos e intentar explicar la competencia de D. Miguel en estos campos teológicos, para no desorbitar el objeto de este estudio.

Los textos «teológicos» ocupan una parte mínima de su producción literaria. Aunque hay juicios teológicos esparcidos en otras obras y se siente un soplo espiritual que impulsa el conjunto [24], sólo merecen clasificarse como tales cuatro trabajos que hay que situar en el contexto histórico que motivó su publicación.

Los más importantes estudios teológicos cristianos de Asín serían las introducciones a *El Islam cristianizado...* [25] y a *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Estas dos obras de madurez de Asín, preparadas por muchos trabajos anteriores, pretenden corregir dos tendencias que le parecían erróneas. La primera, la de algunos orientalistas que

---

[22] J. J. Waardenbug, *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion (I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon)*, Paris-La Haye 1963.

[23] «Creo que un día se podrá resumir el gran orientalismo de la primera mitad de nuestro siglo en la amistad de Massignon, el gran complicado, con mi maestro Asin, el niño grande» (E. García Gómez, *Louis Massignon*, «L'Orient Littéraire» (Beyrouth), 10 noviembre 1962.

[24] «Cette science vivante, traversée d'un grand souffle spirituel» (L. GARDET, *o. c.*, p. 232).

[25] Traducción francesa de esta introducción en *Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane*, «En terre d'Islam» (Lyon) 29 (1945) 3-22.

menospreciaban los orígenes cristianos de la mística musulmana [26]. La segunda era la opinión cristiana corriente que desprecia al Islam en su conjunto, por ignorancia más o menos crasa de sus valores religiosos. Las dos tendencias se oponían a todo el conjunto de la actividad de D. Miguel a lo largo de su vida científica. Había trabajado sobre todo, como orientalista, para hacer asequible a los cristianos europeos cuantos valores religiosos contenían los tratados de espiritualidad musulmana, y había justificado cristianamente estos valores buscándoles orígenes cristianos. En el ocaso de su vida se siente empujado a definir mejor estos dos puntos con unos estudios históricos y teológicos más precisos y doctrinales.

En 1940, en cambio, es una toma de posición política la que le lleva a escribir su *Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes* [27], artículo en que, sin pretensión de erudición, pone al servicio de una amistad islamo-cristiana, que desea profundamente, todo el caudal de sus conocimientos y su visión de las relaciones entre las dos religiones y entre musulmanes y cristianos. Este artículo sintético es un documento histórico de capital importancia para comprender las relaciones islamo-cristianas en la primera mitad del siglo XX. Es también uno de los pocos textos en que D. Miguel aborda un tema islámico de actualidad, aprovechando —naturalmente— el acervo de sus conocimientos del pasado que eran el fruto de sus trabajos habituales. Lo hace con una inmensa simpatía, encauzada por la doctrina teológica contemporánea, que explana claramente ya que se dirige a un público español, pero que interpreta siempre en el sentido más abierto y favorable a los valores y las personas musulmanas.

Nos ha sido imposible consultar otro trabajo sobre *La influencia de la Iglesia en la vida y la doctrina del mundo islámico*, aparecido en el suplemento del diario «El Debate» (Madrid febrero 1934). Debe ser importante y ha sido señalado como tal por uno de los que más se han interesado por la opinión teológica de Asín Palacios sobre el Islam [28].

Aunque la producción propiamente teológica de Asín no es muy abundante, el ilustre catedrático de Madrid seguía la actualidad teológica

---

[26] Cfr. *El Islam cristianizado...*, pp. 7 ss.; *La espiritualidad de Algazel...*, vol. I, pp. 9 ss; L. GARDET, *Raison et foi en Islam*, «Revue thomiste» (Toulouse) 44 (1938), pp. 146-147; N. ALAM, *o. c.*, pp. 58-60 y mi artículo ya citado *Massignon et Asín Palacios...*

[27] En el «Boletín de la Universidad de Madrid», 1940; *Obras Escogidas*, vol. II-III, Madrid-Granada 1948, pp. 125-152; trad. franc. *L'Espagne et l'Islam. Pourquoi les musulmans ont combatu à nos côtés*, en *La Mission de l'Espagne*, pp. 268-297.

[28] A. JEFFERY, *Miguel Asín*, «The Muslim World» (Hartford) 35 (1945) p. 277.

sobre las religiones no cristianas gracias a su inmensa capacidad de lectura, que le tenía al corriente de las obras principales que resumía o reseñaba frecuentemente en «Al-Andalus» [29]. Pero como teólogo era sobre todo la historia de las ideas teológicas lo que le ocupó principalmente [30].

Su finalidad en estas investigaciones era presentar los valores positivos musulmanes contra la ignorancia, ya que el Islam «no es como el vulgo indocto supone, una superstición idolátrica en cuanto al dogma, ni un grosero sensualismo en cuanto a la moral» [31]. Quiere corregir «las ideas, corrientes entre el vulgo y aun entre los doctos», como dice ya en 1907 [32].

Este criterio de apología de los valores positivos del Islam guiaba siempre sus escritos y su investigación. Fue siempre más partidario de alabar que de condenar. Raras veces consintió en expresar sus juicios negativos —que los tenía, como veremos— con respecto a la religión islámica. Cuando se trataba de polémicas musulmanas anti-cristianas, solía remitir a otras obras para que el lector rectificara —si quería— esas objeciones por sí solo [33]. Así, después de alabar la espiritualidad de Algazel, se limita a poner en nota a pie de página: «El lector notará él mismo las exageraciones y los errores debidos a la influencia de la religión musulmana en el pensamiento del autor» [34]. Generalmente se aparta de todo tono y tema polémico, aun en sus publicaciones sobre polemistas, como

---

[29] p. ej. la recensión de GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémystique naturelle et mystique surnaturelle*, «Etudes Carmélitaines» (Paris) 18 (1933) II, pp. 51-77, en «Al-Andalus» 2 (1934) 246-247.

[30] «Le théologien, en outre, s'efforçait de mieux comprendre, par l'étude des influences islamiques subies, la philosophie, la théologie et la mystique chrétienne médiévales» (P. MECH, *o. c.*, p. 269). «M. le Professeur Asín de l'Université de Madrid est peut-être l'orientaliste qui, à notre époque, connaît le mieux le mouvement des idées philosophico-religieuses dans l'Islam, depuis les origines et durant le Moyen-Age» (A. BEL, *o. c.*, p. 98). Un trabajo magistral en esta línea es el ya citado *Un aspecto...*).

[31] *Por qué lucharon...*, ed. 1948, p. 131.

[32] *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y sectas*, «Cultura Española» (Madrid) 1907, p. 3.

[33] «Nos hemos abstenido de comentar el texto con notas de adhesión o repulsa a las ideas del autor, aun en los casos, bastante frecuentes, en que sus críticas apasionadas y desprovistas de fundamento, contra la Sagrada Escritura y la religión cristiana provocaban en el espíritu del traductor violenta reacción mental y emocional» (*Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid 1928-1932, t. II, p. 79; cfr. también t. I, pp. 191-193; t. II, 45-58; t. III, 5-6). Esta reacción emocional se nota también un poco al final de su estudio *El original árabe de la «Disputa del asno contra fr. Anselmo Turmeda»*, en que arremete contra el fraile apóstata mallorquín (Madrid 1914; «Revista de filologia románica» (Madrid) 1 (1914) 1-51; *Huellas del Islam*, Madrid 1941; *Obras Escogidas*, Madrid-Granada 1948, II-III, 563-616).

[34] *Une introduction musulmane à la vie spirituelle. Le «Chemin assuré des dévots» d'Algazel: Analyse et Extraits*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse) 4 (1923) p. 275.

la ya mencionada de *Abenházam de Córdoba*... o *La polémica anticristiana de Muḥammad Al-Caysî* [35]. «Era contrario a todo lo que divide y partidario de todo lo que une», podemos repetir con H. Terrasse [36].

Esta actitud explica algunos juicios de Asín sobre ciertas personas implicadas en los valores teológicos del Islam. Lo veremos en su actitud frente a Mahoma, pero continuamente advertimos que en la historia de las ideas (y los valores) del Islam, hay personajes que obtienen la simpatía de Asín y otros su antipatía, según defiendan o se opongan a los mejores valores musulmanes. Así «el clero oficial, aferrado a un criterio de rutina verbalística..., no sólo rechazó toda innovación abiertamente heterodoxa, sino que hasta hizo imposible toda innovación ortodoxa...», porque en este párrafo Asín entendía defender los valores filosóficos del Islam español [37].

Aún más característico es el juicio que le merecen los diversos autores cuando se trata del problema del castigo de la apostasía, que Asín condena, naturalmente. «La gravedad extrema de la pena hizo inclinar hacia la solución laxa y benévola a casi todos los doctores musulmanes; pero no faltaron algunos intolerantes ortodoxos que acusaron de infidelidad a cuantos no aceptasen su personal manera de concebir a Dios, arrogándose una infalibilidad semipontificia...» [38]. Y en un mismo artículo invoca la autoridad de los teólogos y la pureza de su doctrina frente a la ignorancia popular, para reinvindicar poco después la fe del pueblo y su devoción frente a las erradas elucubraciones de los teólogos [39].

De esto puede deducirse que Asín Palacios escogía siempre los valores positivos del Islam y, con una actitud típica de la teología católica de su tiempo, juzgaba generalmente como positivo cuanto fuera de origen o de apariencia cristiana, de «sentido cristiano».

Su objetividad y competencia científica le facilitó la tarea para poder encontrar esos puntos positivos. Fue así como amplió notablemente los objetos de aprecio que un cristiano puede hallar en el Islam. En cambio, desde el punto de vista de los criterios teológicos, se puede decir que su aportación no fue muy apreciable. Siguió las líneas de reflexión ya trazadas por teólogos de oficio y por orientalistas que habían señalado el origen

---

[35] «Revue Hispanique» (Bordeaux) 21 (1909) 339-361; *Obras Escogidas*, vol. II-III, pp. 295-317.

[36] vid. *supra*, n. 10.

[37] *La indiferencia religiosa*..., pp. 3-4.

[38] *Origen y carácter de la revolución almohade*, «Revista de Aragón» (Zaragoza) 5 (1904) 498-506; *Obras Escogidas*, II-III, pp. 8-9.

[39] *Por qué lucharon*..., pp. 34 ss.

cristiano de muchos elementos islámicos (Goldziher, Nau, Macdonald...). Los elogios que recibió de los teólogos se dirigían sobre todo al nuevo material que había aportado a sus reflexiones [40] o a las aplicaciones prácticas que proponía con competencia [41]. Pero el Prof. García Gómez ha hecho notar la gran importancia que estas investigaciones habían tenido en España: eran nuevas, estaban hechas con la máxima competencia teológica y se insertaban profundamente en el universo religioso español [42].

Para apreciar el conjunto de la obra teológica de Asín Palacios no hay que olvidar el estado de estos estudios religiosos en España [43]. Si para apreciarla en su auténtica originalidad habría que compararla con la de los demás orientalistas y teólogos de su tiempo, hay que comprender su valor por lo que suponen de nuevo en nuestro universo cultural y teológico.

Finalmente, dos observaciones para acabar de hacer una pequeña valoración de la doctrina teológica de Asín.

La primera tocaría a sus relaciones con la teología cristiana oriental. Ya en 1906 se declaraba incompetente en esta materia [44]. Sus temas de estudio fueron siempre los temas islámicos. Pero poco a poco se fue interesando por el cristianismo oriental, gracias a sus estudios sobre los orígenes cristianos de la espiritualidad musulmana. No fue nunca un «especialista» en esta materia, pero su gran capacidad de lectura le permitió aprovecharse inteligentemente de las investigaciones de otros y aun de colaborar modestamente en algunos puntos particulares [45].

Otra observación, muy necesaria en este campo de la teología: la modestia de las conclusiones de Asín Palacios, tanto en materias teológicas como históricas. Sabe la fragilidad de los conocimientos humanos y lo manifiesta expresamente en sus escritos [46].

---

[40] p. ej., el articulo de R. GARRIGOU-LAGRANGE, ya citado.

[41] p. ej., F. CAVALLERA S. J. en «Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse) 12 (1931) 170-173.

[42] *o. c.*, pp. 281-282.

[43] Asín mismo señalaba ese descuido nacional en su *Bosquejo...* de 1903.

[44] *Description d'un manuscrit arabe-chrétien de la bibliothèque de M. Codéra (Le poète 'Isâ el-Hazâr)*, «Revue de l'Orient chrétien» (Paris) 11 (1906) 251-273.

[45] Cfr. *supra*, nota 15. *Une vie abrégée de sainte Marine*, «Revue de l'Orient Chrétien» (Paris) 13 (1908) 67-71; *Obras Escogidas*, II-III, 163-169; *Logia et Agrapha Domini Iesu, apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata*, Paris 1916 y 1926.

[46] «Si el asunto y límites de este trabajo lo permitieran, yo intentaría confirmar mi suposición con un cúmulo de circunstancias que la hacen muy verosímil. Todas ellas, sin embargo, vendrían a agruparse en dos ejes fundamentales: 1.°, la semejanza entre las doctrinas, objetos y prácticas del monacato musulmán y cristiano de oriente; 2.°, la convivencia de ambas instituciones religiosas en unos mismos países, sobre todo en la Mesopotamia. Y cuando estos dos hechos, la semejanza y

La religión musulmana en general

Después de haber situado el marco intelectual y teológico en que se sitúan los juicios teológicos de Asín Palacios, se puede uno adentrar en el estudio —aunque sea somero— de sus opiniones concretas, empezando por lo que toca a la religión musulmana en general.

Asín definió, al final de su vida, en un párrafo magnífico, lo que entendía por *religión*. Hay que tener siempre presente esta visión global del arabista cuando trata de los temas particulares, con el carácter analítico que le era peculiar [47].

«De todos los elementos que integran una cultura, el exponente más alto es la religión. Ella está por encima de la ciencia, de la técnica y del arte, porque su influjo sobre la mentalidad y el carácter de los individuos y de los grupos sociales penetra hasta el fondo del alma entera, haciéndola gustar, si la religión merece tal nombre por su perfección dogmática y moral, las emociones más puras y aspirar a los más sublimes ideales y practicar las acciones más generosas que la humanidad pueda concebir» [48].

Pero generalmente se atuvo en sus estudios a la tradicional división teológica de Dogma y Moral, entendiendo por dogma lo que hay que creer (conocimiento) y por moral lo que hay que practicar (actividad). Esta división le venía ya dada por la teología musulmana y la aplicó en sus estudios sobre Algazel: *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*, en 1901, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel,*

---

la comunicación, están probados, el fenómeno de imitación o copia es evidente» (*Bosquejo...*, 1903, pp. 209-210). En las conclusiones de *El Islam cristianizado...* «Al llegar al término de nuestro estudio, se impone una revisión sintética de los resultados que el análisis ha ido descubriendo en los diferentes métodos ascéticos y teorías místicas que integran la doctrina espiritual de Abenarabi. No huelga insistir aquí en las reservas que al principio hicimos sobre el alcance provisional de las conclusiones que cabe inferir de nuestra documentación, todavía incompleta» (p. 259), «Tal es, vislumbrada en la perspectiva de sus últimos influjos, la fecundidad de la espiritualidad cristiana, que investigaciones futuras pondrán a más plena luz» (p. 274). «... su léxico en ideas y en imágenes o símbolos concretos, cuyos precedentes cristianos parezcan evidentes. Este modesto y provisional ensayo es el que tratamos de realizar aquí» (*La espiritualidad de Algazel...*, t. III, Madrid-Granada 1940, p. 271).

[47] «Il avait, bien à lui, ... sa tournure d'esprit, plus histórique tout compte fait que philosophique, plus analytique que synthétique aussi» (L. GARDET, *Hommage...*, pp. 232-233).

[48] *Por qué lucharon...*, p. 131. Esta definición recuerda ya la amplia concepción que expresaba ya en 1914 con una frase de pasada: «La relación mística de las almas con su Creador, en que la religión estriba...» (*Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914, p. 5; *Obras Escogidas*, t. I, Madrid 1946, p. 7).

en 1929, y *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, entre 1934 y 1941. Esta división late también en todos sus juicios teológicos sobre el Islam, su fundador, sus doctrinas y sus seguidores. Aunque muestra los íntimos lazos vitales entre los diversos aspectos religiosos, Asín no acabó de expresar perfectamente la unidad fundamental de la vida humana, de la vida religiosa, superando esta dicotomía inicial [49].

Notemos, de pasada, que tomó otras muchas divisiones de los tratados teológicos islámicos y mostró sus equivalencias con los tratados cristianos [50]. Estas equivalencias no han satisfecho siempre a todos sus colegas orientalistas [51].

Esa unidad antropológica, no siempre expresada, del dogma y la moral constituye la riqueza quizás más profunda de la estructura mental de Asín, y al mismo tiempo el fundamento de la ambigüedad de sus juicios. Con un estilo conceptual muy claro y didáctico expresaba realidades vitales complejas, que no se dejan conceptualizar fácilmente. Asín intuía esta situación, y por eso en sus escritos es difícil situar el nivel en que se colocaba para sus juicios teológicos. Esta dificultad es aún más patente cuando compara dos realidades que tienen una semejanza vital, pero que se insertan en conjuntos religiosos tan diferentes como son el Islam y el Cristianismo.

Así hay que plantearse, por ejemplo, el problema de la fe cristiana y de la fe musulmana. Asín lo estudió en el marco conceptual de las disputas medievales [52]. Veía que la fe era algo más que un conocimiento claro, a pesar de las concepciones propias de su tiempo [53]. La fe supone también una adhesión de la voluntad. Pero la fe para Asín es sobre todo un conocimiento, más que una creencia o una vivencia. Esta concepción de la fe como adhesión a una doctrina es profundamente islámica, aunque se ha aclimatado en la teología cristiana. Asín no se planteó este problema fundamental de medir las equivalencias y diferencias de nivel de la fe islámica y la fe cristiana. Esto es fundamental en el momento de analizar los dogmas islámicos y juzgarlos desde el punto de vista cristiano. Por eso, cuando Asín se pregunta por el problema psicológico de la mística, con-

---

[49] cfr. *La espiritualidad de Algazel...*, t. I, pp. 7-8.

[50] p. ej. en *Bosquejo de un diccionario...*, 1948, t. II-III, p. 183 ss.; *Abenházam de Córdoba...*, t. II, Madrid 1928, pp. 56 ss.; *Un aspecto inexplorado...*, 1930, pp. 60.

[51] L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane...*, p. 203, 258, 287 y *passim*.

[52] *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*.

[53] Cfr., por ejemplo, *L'influence musulmane dans la «Divine Comédie». Histoire et critique d'une polémique*, «Revue de Littérature comparée» (Paris) 4 (1924) p. 399.

fiesa que el aspecto vital y personal del tema «es un problema más grave y complejo que el de la pura analogía literaria» [54]. Comprende la incidencia de los dogmas diversos en las prácticas y la vida de los fieles [55]. Su sentido global profundo le hace comprender que los aspectos dogmáticos no son más que un elemento en el conjunto de una vida religiosa que es una vida de fe [56]. En éste y en otros textos llega a hablar del «instinto de los simples fieles» como elemento fundamental de la fe [57]. Esto no excluye que sea un conocimiento, pero no supone que este conocimiento sea meramente reflexivo, sino vital. ¿Qué elemento más vital, con las emociones —en la mentalidad de principios del siglo XX— que lo instintivo?

Con estos breves apuntes sobre las categorías de D. Miguel cuando habla de la fe y los valores religiosos, podemos adentrarnos con un poco más de claridad en sus juicios sobre el Islam en general.

Para Asín Palacios unas cuantas frases resumirían su pensamiento sobre la religión musulmana: «no es una superstición idolátrica» [58], «no todo el credo islámico es erróneo» [59], «es una herejía cristiana» [60], tiene una rica herencia cristiana [61] y puede considerarse como «un cristianismo parcial» [62].

Este origen cristiano justifica cuanto hay de bueno en el Islam y permite a Asín concluir con estos párrafos, que resumen bien su pensamiento global sobre la religión musulmana: «... Esta analogía basta.... si el islam ha conservado, como hemos visto, un caudal no despreciable de ideas religiosas y de métodos ascéticos, heredados del monacato cristiano oriental... Esta hipótesis, finalmente, sería además una prueba palmaria de la sobrenatural fuerza expansiva del cristianismo, que ha logrado

---

[54] *El Islam cristianizado...*, pp. 14-15.

[55] *El Islam cristianizado...*, pp. 26-27.

[56] *Por qué lucharon...*, 148-149: «Bajo la áspera corteza de esos rudos y valientes soldados marroquíes palpita un corazón gemelo del español, que rinde culto a unos ideales ultraterrenos, no muy dispares de los nuestros, y que siente las vivas emociones religiosas que nosotros sentimos, porque profesa muchos de los dogmas cristianos que nosotros profesamos y que el marxismo ateo repudia y persigue con ensañamiento».

[57] «El instinto de los simples fieles y la sagaz penetración de los teólogos ortodoxos descubrían en las teorías místicas y aun en los métodos espirituales de los *sufíes* algo extraislámico. A estas sospechas, perfectamente fundadas como hemos visto, obedeció la máxima dificultad con que el *sufismo* hubo de luchar en su larga historia, sembrada de persecuciones y hasta de martirios» *(El Islam...*, p. 24).

[58] *Por qué lucharon...*, p. 131.

[59] *El Islam cristianizado...*, p. 22.

[60] *Un aspecto inexplorado del cordobés Ibn Hazm...*, p. 57, siguiendo a S. Juan Damasceno.

[61] *El Islam cristianizado...*, p. 27.

[62] *El Islam cristianizado...*, p. 25.

infiltrarse por milagrosa exósmosis a través de las paredes visibles del cuerpo de la Iglesia, para alumbrar con los explendores de la revelación divina a una religión como la musulmana, que exteriormente parecía desligada de todo nexo con la fe de Cristo, pero en la cual se daban, ya lo hemos visto, las condiciones mínimas indispensables para la salvación» [63].

Estos juicios han de desglosarse por capítulos, especialmente según las dos grandes divisiones que hemos ya notado en Asín: Dogma y Moral.

Dogmática musulmana

La dogmática es el fundamento de toda la vida religiosa, según Asín. Diferencias en el dogma producen modificaciones sustanciales en el conjunto de la vida religiosa [64]. Por eso Asín tendería a minimizar a menudo las diferencias dogmáticas en vistas a poner de relieve elementos religiosos comunes cuya identidad fundamental intuye [65]. Esta forma de proceder le fue reprochada repetidas veces, pero encubre una intuición religiosa muy profunda —quizás no dogmática o conceptual— que no podía expresarse de otra forma. De ahí sus «sugestivos cotejos» [66], los «ecos evangélicos» [67] y «parentescos estrechos» [68] que hallaba continuamente entre el Islam y el Cristianismo. Habría que preguntarse por todo lo que entiende Asín por «sentido cristiano», cuando dice que los musulmanes «comienzan a pensar en cristiano» [69]. Hasta que no se haya hecho un estudio detenido —lo hemos dicho más arriba— de este aspecto de la obra de Asín, empezando por el análisis de su léxico y de su fraseología, su pensamiento profundo sobre este tema nos quedará velado.

Porque el problema de las influencias está a la base misma de todos los juicios de Asín sobre los dogmas del Islam. Su reflexión se insertaría en un esquema histórico-teológico que podríamos resumir en tres tiempos: 1.º el islam primitivo recibió una influencia profunda del cristianismo, especialmente del monacato oriental; 2.º el islam sistematizó y perfeccionó las ideas cristianas en el dogma, la moral y la ascética y mística;

---

[63] *El Islam cristianizado...*, p. 27.
[64] cfr. *supra*, *El Islam cristianizado...*, pp. 26-27, y nota 56.
[65] *Un aspecto inexplorado...*, p. 578.
[66] *El Islam cristianizado...*, p. 125.
[67] *De la mystique d'Abenarabî. Les états, les demeures et les charismes*, «Revue d'ascétique et de mystique» (Toulouse) 12 (1931) 43.
[68] *Une introduction...*, 1923, p. 275.
[69] *Abenmasarra...*, p. 7.

3.º finalmente, el cristianismo occidental recibió esta herencia de origen cristiano gracias a la influencia árabe en la escolástica medieval.

La primera etapa del proceso —influencia cristiana en el islam—, la considera Asín como muy positiva. Es para él el título de legitimación de los valores religiosos de la religión musulmana. Del punto de vista histórico, muchos han sido los historiadores que han aceptado ese principio, a pesar de ciertas reticiencias ilustres. Del punto de vista teológico, otros han preferido justificar los valores del Islam por otros conductos que los préstamos históricos, que recuerdan demasiado las teorías del P. Schmidt para el origen de la idea de Dios entre los primitivos [70]. Pero este punto es fundamental en la teología de Asín y de él deduce cristianamente el valor y los valores islámicos, aunque no se puede decir que sea en él una obsesión. Es exagerado afirmar, como lo ha hecho Jiménez Duque al juzgar su teoría de las influencias, «los hombres de una tesis son temibles» [71]. El pensamiento de D. Miguel era mucho más matizado.

La segunda etapa —sistematización de la doctrina por los teólogos musulmanes— le merece también muchos elogios, aunque no lo juzgue del punto de vista cristiano. Asín admira esas sistematizaciones sabias, por el placer intelectual que siente al estudiarlas y porque ve en ello un servicio que rindió el pensamiento islámico al cristianismo y a la humanidad en general.

Finalmente, si «los teólogos musulmanes perfeccionaron, ampliaron y sistematizaron la teología patrística oriental, cuyas demostraciones filosóficas eran pobres y esquemáticas» [72], este trabajo pasó de nuevo al cristianismo occidental en el siglo XII y XIII. Asín juzga este proceso como muy positivo, en todos los campos, especialmente en lo filosófico, teológico y ascético místico. Aquí se deja guiar por el aspecto de innegable progreso filosófico que supuso el influjo árabe en Europa y tampoco hay que olvidar el patriotismo de D. Miguel que le hace apreciar positivamente —como todos sus contemporáneos— la aportación española a la gran cultura europea medieval [73].

---

[70] Asín manifiesta muchas simpatías por el ilustre etnólogo austríaco. Cfr. *L'influence musulmane...*, 1924, p. 406, y H. PINARD DE LA BOULLAYE, *o. c.*, p. 437.

[71] B. JIMENEZ DUQUE, *El Beato Juan de Avila y su tiempo*, «Manresa» (Barcelona) 17 (1945) 282.

[72] *Un aspecto inexplorado...*, p. 58.

[73] «El estudio de los orígenes de la teología dogmática en la Europa cristiana medieval tiene un interés palmario, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también por el auxilio que puede prestar para la más perfecta inteligencia y valoración de las doctrinas escolásticas. Hasta la fecha, sin embargo, puede decirse que esa zona de la historia de la cultura permanece todavía inexplorada...» *(El justo*

Este juicio positivo acerca de la influencia teológica depende también de la formación personal de Asín Palacios, educado en un ambiente teológico que proviene de esa sistematización medieval. No podía menos de apreciar sus orígenes. Mentalidades que toman sus distancias frente al método y a la problemática escolástica y sienten más las diferencias profundas entre la mentalidad y religiosidad cristianas y el Islam, podrían no estar tan de acuerdo con su actitud positiva, por considerar que la influencia musulmana medieval «islamizó» el cristianismo, acentuando sus valores conceptuales y literalistas, en detrimento de la vida religiosa y espiritual, la historicidad religiosa y los valores antropológicos propios del cristianismo. Pero aquí entraríamos en un debate largo, complejo y aún prematuro.

Lo importante es notar las líneas generales del esquema teológico-histórico en que se mueve Asín Palacios. Es su fundamento más profundo, expresado como historiador, para justificar teológicamente los dogmas islámicos, o al menos los valores positivos que encuentra en el islam [74].

También es interesante notar un principio religioso general, que Asín enuncia a propósito de unas influencias particulares entre religiones. Opina que la convivencia de diversas religiones es un factor notorio de progreso religioso, al menos en las ciencias teológicas. No estudia detenidamente este tema, pero merece la pena señalarlo [75].

Finalmente hay que mencionar un problema teológico específico que se planteó Asín Palacios al tratar de justificar los milagros y las gracias místicas. Si los hechos prodigiosos en el Islam vienen directamente de Dios ¿no contribuye Dios a fortalecer el error y unas doctrinas falsas? Asín analiza prudentemente los diversos elementos que juegan en este problema y encuentra soluciones positivas y moderadas para explicar, dentro de lo posible, la acción de Dios, salvaguardando los valores islámicos que considera generalmente auténticos e innegables [76].

---

medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel, Madrid 1929, introducción traducida al francés en *Un aspecto inexplorado...).* «He aquí, pues, la segunda hipótesis explicativa que tímidamente osaría yo proponer: el súbito progreso de la teología escolástica del siglo XIII podría atribuirse, no sólo a la introducción de las obras meramente *filosóficas* de los musulmanes, sino también a la de algunos tratados estrictamente *teológicos* de dogmática musulmana» *(Un aspecto inexplorado...,* p. 59. Cfr. también p. 54 ss., *La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue,* «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (Paris) 29 (1930) 51-62 y el discurso de recepción a la R. Acad. de la Historia, en 1924).

[74] véase, por ejemplo, una clara expresión de este esquema general en *La espiritualidad de Algazel...,* t. III, Madrid-Granada 1940, pp. 153-154.

[75] *La indiferencia religiosa...,* pp. 5-6; A. BEL, *Un discours...,* pp. 100-101.

[76] *El Islam cristianizado...,* pp. 22-27.

La creencia en Dios

Si Asín Palacios tiene sus reservas cuando se trata del Islam en general, su actitud es generalmente mucho más positiva cuando expone las creencias que son comunes a cristianos y musulmanes. Aquí puede desarrollar sin trabas su tendencia y su deseo de contribuir a reforzar lo que une, nunca lo que separa.

Así alaba siempre el monoteísmo islámico, que opone en *Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes* al comunismo, enemigo también del cristianismo. Une a cristianos y musulmanes «la fe en un solo Dios remunerador y en la vida futura, cuya existencia niega el ateísmo marxista» [77]. Y cita a Ibm Hazm de Córdoba, que en sus *Confesiones* decía: «Fíate del hombre religioso, aunque profese religión distinta de la tuya; pero no te fíes del hombre que carezca de religión». Aquí se retrata enteramente Asín, que, frente al ateísmo, siente su fe cristiana unirse a la islámica. Hay que mencionar, con todo, su neutralidad casi positiva en sus estudios sobre la indiferencia religiosa en el Islam medieval [78].

Elogia, pues, en los musulmanes, su «fe en un solo Dios, personal, transcendente y remunerador en la vida futura». «En primer lugar, el Islam es monoteísta: la existencia de un solo Dios personal y vivo, pero trascendente, infinito en su esencia y en sus atributos, eterno en su duración, que carece de principio y de fin, creador, ordenador y conservador del Universo, es el primer artículo de su credo, como lo es del nuestro, y es, además, una tesis dogmática que sus teólogos demuestran con los mismos argumentos filosóficos que nuestros escolásticos emplearon, siglos después, basados en el orden y armonía del cosmos y en la necesidad de un primer motor inmóvil. Ser necesario o absoluto, uno y simplicísimo, está dotado, sin embargo, de atributos, sobreañadidos a su esencia, sin menoscabo de la simplicidad de éste y como ella eternos. Uno de esos atributos es la omnipotencia, que se extiende a todas las cosas posibles, incluso a los actos humanos, así espontáneos como libres, pero sin que este influjo eficaz del divino poder sobre la actividad humana anule o amengüe la libertad y por ende la responsabilidad, condición *sine qua non* de toda moral. Frente, pues, al prejuicio vulgar que habla del fatalismo mahometano, el Islam, como el cristianismo, desata este nudo teológico con la hipótesis de un concurso simultáneo de dos causas, Dios y el

---

77 *o. c.*, p. 145.
78 *Algazel...*, 1901, pp. 1-119; *La indiferencia religiosa...*, 1907.

hombre, para la realización de un mismo efecto, el acto humano, en forma muy parecida a la excogitada por Santo Tomás de Aquino. Igual paralelismo cabría establecer en cuanto a los demás atributos divinos, singularmente la sabiduría o providencia, la voluntad, la palabra, la misericordia y la justicia. Los problemas que plantean estos atributos en el orden dogmático y moral resuélvense por los teólogos ortodoxos del Islam, Algazel singularmente, con hipótesis análogas también a las ideadas por los teólogos cristianos, a cuyo análisis no podemos descender aquí» [79].

Aunque reconoce que el hecho de que para los cristianos el Dios único tenga una vida trinitaria en sus personas modifica sustancialmente las relaciones religiosas del hombre con Dios [80], alaba como perfectamente cristianos los sentimientos religiosos del musulmán hacia Dios, especialmente el amor de caridad [81]. Con todo, no cree que este amor profundo sea posible siempre, por influencia de los dogmas islámicos, especialmente en Mahoma y los teólogos más ortodoxos [82].

Trinidad y Encarnación

Evidentemente, Asín Palacios no podía menos de constatar que, tratándose de Dios, los musulmanes y el Corán en particular niegan dos dogmas fundamentales del cristianismo: la Trinidad de Personas en Dios y la Encarnación del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret. Para Asín, la negación de la Encarnación no es más que la consecuencia de la del primero. Aunque lo reconoce repetidas veces [83], sin detenerse mucho en ello, es interesante advertir que busca formas de disminuir las oposiciones, como lo han hecho antes y después de él otros teólogos cristianos, con diversas fórmulas y resultados.

Lo que quizás sea más discutible en Asín es el que, impulsado por su

---

[79] *Por qué lucharon...*, pp. 131-132.

[80] *El Islam cristianizado...*, pp. 26-27.

[81] Particularmente en *La espiritualidad de Algazel...*, t. II, pp. 553 ss.

[82] Cfr. A. BEL, *Un discours...*, p. 104, refiriéndose al discurso de Asín sobre Ibn Ḥazm, y *Abenmasarra...*, pp. 5-6; *Obras escogidas*, t. I, Madrid-Granada 1946, p. 7: «La relación mística de las almas con su Creador, en que la religión estriba, no puede apenas verse satisfecha con una teología tan agnóstica, que se limita a confesar un monoteismo vago y frío, con un Dios autócrata e indiferente para sus criaturas, que no pueden siquiera aspirar a amarle porque tan sólo saben que El existe y que es uno, que premia y que castiga».

[83] «Un Santo Padre de la Iglesia oriental, San Juan Damasceno... consideraba el islamismo como una simple herejía cristiana que niega la Trinidad y la Encarnación» (*Por qué lucharon...*, p. 131. Cfr. *Un aspecto inexplorado...*, pp. 57-58; *El Islam cristianizado...*, p. 17, sobre el origen coránico de la negación).

afán de unir y por su concepción personal de la teología dogmática, afirme que «fuera de estos dos artículos de la fe católica, todo el resto de su teología dogmática y moral y una gran parte de las ceremonias de su culto son, en efecto, un calco, más o menos fiel del credo y la liturgia cristiano-judaica» [84] y que «fuera de la trinidad y de la encarnación, que el islam niega, el resto de los dogmas cristianos coinciden, *grosso modo*, con los islámicos» [85].

En realidad son muchos más los artículos de la fe cristiana que el Islam niega, al menos implícitamente, en especial lo que toca a la Escritura, la Iglesia, los Sacramentos, etc., todo ello materia dogmática. Los juicios de Asín, a pesar de sus matices, pueden parecer algo extraños y deberían estudiarse mejor, dentro de la mentalidad general del ilustre islamólogo, para comprender la intuición profunda que debe quizás yacer en este punto.

Habría para ello que estudiar su mentalidad, especialmente con ocasión de unos temas particulares, como sus polémicas sobre la profesión de fe de Al-Gazzâlî [86] o la identificación de ciertos tratados cristianos y musulmanes en Ibn Ḥazm. Hay que estudiar sobre todo el «sentido» trinitario de la doctrina de Ibn ʿArabî, que —según Asín— «con audacia extremada..., aunque veladamente, adapta en lo posible a la dogmática islámica los más típicos artículos de la fe cristiana: el trinitario y el teántrico» [87].

Tendremos ocasión de mencionar, en los apartados siguientes, algunos aspectos complementarios de la opinión de Asín sobre estos dogmas cristianos.

La revelación y las Escrituras cristianas

Asín hace notar con fuerza en sus escritos teológicos que el Islam reconoce que ese Dios en que creen cristianos y musulmanes es un Dios

---

[84] *Por qué lucharon...*, p. 131.

[85] *Un aspecto inexplorado...*, p. 58.

[86] «Algazel (en su *Quistâs*, ed. Cairo, 1900, p. 60) confiesa y admite como verdad infalible todos los dogmas cristianos, exceptuando el de la Trinidad» (*Un aspecto inexplorado...*, 1930, p. 58). Cfr. *La mystique d'Al-Gazzâlî*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph» (Beyrouth) 7 (1914-21) p. 100; *La Escatología musulmana...*, 1919, p. 101; L. MASSIGNON, *Le Christ dans les Evangiles selon Ghazali*, «Revue des Etudes Islamiques» (Paris) 4 (1932) 491-536; *Opera Minora*, t. II, 523-536: M. ASIN PALACIOS en «Al-Andalus» (Madrid) 2 (1934) 244-246; *La espiritualidad de Algazel...*, t. III, Madrid-Granada 1940, p. 288.

[87] *El Islam cristianizado...*, pp. 266-267. Estas páginas, que no podemos transcribir ni analizar aquí, son —a mi juicio— de las más interesantes de la obra de Asín.

revelante. Más aún, «conviene recordar que los musulmanes aceptan en principio la verdad de la revelación cristiana, exactamente igual que la mosaica y la islámica; para ellos, Dios ha revelado a los hombres tres leyes, que se han sucedido en la historia: la de Moisés y los demás patriarcas y profetas del Antiguo Testamento fue completada por la de Jesús (profeta, pero no Dios), y éste, a su vez, lo fue más tarde por la de Mahoma... El islam, lejos de adoptar enfrente del cristianismo la actitud hostil que muchos le suponen, admite la divina misión de Nuestro Señor Jesucristo y la verdad de su revelación. Pero...» [88].

El hecho de la creencia en el poder y el hecho revelante de Dios es un dato de fe que no puede clasificarse de «natural», según la terminología teológica clásica. A Asín, le permitía una abertura cierta del orden sobrenatural. Desde el punto de vista religioso, es una característica discriminativa muy fundamental, que divide las religiones del mundo en dos grupos radicalmente diferentes [89]. Asín no estudió estos aspectos diferenciales de la revelación en una y otra religión. Tampoco se detuvo en las consecuencias religiosas que se deducen del hecho fundamental de que la revelación de Dios sea en el cristianismo un hombre (Cristo) conocido por unos textos, mientras que en el islam es un libro (Corán) conocido por un hombre (Mahoma).

Su trabajo consistió sobre todo en mostrar algunas relaciones escriturísticas entre las dos religiones. En cambio no parece haber citado nunca la denominación islámica que unifica a judíos, cristianos y musulmanes bajo el título de «gente del Libro». Esta unidad escriturística, que contiene un equívoco religioso fundamental (el cristianismo no es religión del Libro, sino del Hombre-Dios y el judaísmo es religión del Pueblo de Dios, aunque ambos tengan libros sagrados), es ya un tópico en nuestro siglo entre los tratadistas de las relaciones islamo-cristianas. La omisión de Asín podría ser muy significativa: sin condenar la expresión, porque es tradicional del Islam, percibiría que no tenía «sentido cristiano».

Tratando de los Evangelios en particular, no deja de mencionar que los musulmanes suponen «que el texto del Nuevo Testamento, y singular-

---

[88] *El Islam cristianizado...*, p. 17. Cfr. también p. 266 y *Por qué lucharon...*, p. 132-133: «para el musulmán, todos los patriarcas y profetas hebreos, Abraham, Moisés, etc., merecen la misma fe que Jesús y San Juan Bautista, como mensajeros de Dios, cuya revelación es en el fondo una y la misma sin más alteración que las accidentales exigidas por las circunstancias de lugar y de tiempo. Todos ellos han probado la verdad de su divina misión con el milagro y la profecía, señales infalibles de la intervención sobrenatural de Dios».

[89] Cfr. C. R. ZAEHNER, *At sundry times*, Londres 1962; trad. fr. *Inde, Israël, Islam, religions mystiques et révélations prophétiques*, Bruges 1965. Es un estudio excelente.

mente el de los Evangelios, ha sido alterado y no representa hoy la genuina enseñanza profética de Jesús» [90]. Pero insiste mucho en las numerosas tradiciones islámicas que alaban a Jesús y siguen el espíritu evangélico. Muchas prácticas y «relatos de sus milagros, ejemplos de virtud heróica y de sus preceptos y consejos de perfección moral (que por tradición derivada de los evangelios canónicos y apócrifos se incorporaron pronto, según hemos dicho, a la doctrina y a la vida de los ascetas musulmanes), son considerados por todo musulmán devoto como supervivencias de la enseñanza auténtica casi como los versículos del Alcorán en que se narran hechos o dichos suyos, que proclaman muy alto sus dotes de inspiración profética, sus milagros y su santidad sobrehumana» [91].

También se refiere a menudo Asín Palacios a los escritos paulinos, como origen de la doctrina monástica cristina y, por ella, de ciertos temas y prácticas islámicas. Estas citaciones son «*ad sensum*» y le sirven sobre todo para justificar teológicamente las doctrinas musulmanas. En este sentido, tocan más a Asín como historiador de las ideas y como teólogo, que como mero historiador positivo de textos [92].

Jesucristo

«Si según esas tradiciones Jesús no es Dios ni hijo de Dios, es, en cambio, el modelo supremo de la santidad humana, además de ser profeta inspirado por Dios, el Mesías anunciado y el Verbo o Palabra de Dios». Así resume magníficamente el conjunto de cualidades que la fe musulmana atribuye a Jesús [93].

Ya hemos dicho algo, en los párrafos precedentes, del pensamiento islámico acerca de Jesús. Asín Palacios insiste mucho, en todas sus obras, sobre el aprecio en que le tiene la teología islámica. Es el modelo y maestro

---

[90] *El Islam cristianizado...*, p. 17. Ha tratado ampliamente del problema de esta alteración en *Abenházam de Córdoba...* y en las notas a la traducción de *La polémica anticristiana de Muḥammad al-Qaysî.*

[91] *El Islam cristianizado...*, p. 17. Cfr. *Por qué lucharon...*, p. 135; *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam*, en Homenaje a E. G. Browne, Cambridge 1922, pp. 8-27 y *Obras Escogidas*, t. II-III, pp. 319-353; *Logia et Agrapha...*, *El Islam cristianizado...*, etc. Según Asín, muchos pasajes islámicos tienen un «sello evangélico», raices evangélicas, imitaciones evangélicas. *(La espiritualidad de Algazel...*, t. III, pp. 107, 77, 289 y *passim).*

[92] Cfr. *La espiritualidad de Algazel...*, t. III, p. 78; *De la mystique d'Abenarabi...*, pp. 40-41; etc.

[93] *Por qué lucharon...*, p. 135.

de los místicos y un profeta aún más santo que Mahoma [94]. Llega a pensar que algunos musulmanes reconocían implícitamente su divinidad. La explicitación que hace Asín de ese proceso merecería un estudio más detenido [95]. Llega a mencionar una forma de mediación de Cristo, para ciertos musulmanes. Como se sabe la repulsión de muchos teólogos musulmanes ortodoxos a toda mediación o sustitución, habría que estudiar bien los presupuestos de Asín en esos textos.

Escatología

Es de todos conocida la importancia de la obra de Asín Palacios sobre *La escatología musulmana en la «Divina Comedia» de Dante*, que tánto había de renovar los estudios dantescos, desde 1919. Lo que no siempre se advierte es la importancia de este estudio dentro de los trabajos orientalísticos sobre la concepción islámica de la vida futura, importancia que ha sido reconocida por los especialistas [96].

Asín aprueba estas concepciones y las considera conformes al cristianismo. Habla de «la tenue barrera que a ambos pueblos separaba —en la Edad Media española— en estos temas escatológicos, pues apenas eran perceptibles, por lo ligeras, las discrepancias que mediaban entre el dogma cristiano y el musulmán en la concepción de la vida futura» [97]. Y se detiene enumerando, en un excelente resumen, todas las creencias y doctrinas teológicas que unen a cristianos y musulmanes sobre estos temas. Según su costumbre, sólo señala los parecidos, atenuando cuanto puede las diferencias [98].

Una pequeña polémica siguió a su paralelismo entre «*al-A'râf*» islámico y los limbos o el purgatorio cristiano. Ante las observaciones de Massignon y Nallino, Asín precisó su pensamiento, pero siguió defendiendo la equivalencia islamo-cristiana, que consideraba positiva. Cuando uno considera el fundamento teológico, puramente racional y poco escriturístico, de esta creencia del cristianismo occidental, y las disputas y divisiones que

---

[94] «Hasta tal punto llega en algunos *sufíes* la imitación y el amor de Jesús, que, aun sin creer en su divinidad, lo colocan por encima de Mahoma en razón de su santidad (nota: vease más adelante...)» (*El Islam cristianizado...*, pp. 17-18).

[95] Cfr. *La mystique d'Al-Gazzâlî*, p. 83; *El Islam cristianizado...*, pp. 18, 257, 268-269.

[96] A. JEFFERY, *o. c.*; J. W. SWEETMAN, *Islam and Christian Theology*, p, 1, vol. II, Londres 1947, p. 181.

[97] *La escatología...*, 1943, pp. 373-374.

[98] *Por qué lucharon...*, p. 133.

habían surgido sobre este tema entre cristianos (católicos, orientales, protestantes), se puede considerar que esta «islamización» del cristianismo medieval no fue quizás tan positiva [99].

Poca importancia de los dogmas diferenciativos en los escritos de Asín

Al terminar la revisión general de los temas dogmáticos islamo-cristianos que estudió Asín, habría que lamentar que, más allá de su oficio de historiador y de su tendencia a los parentescos, no haya proseguido con una confrontación global de las creencias islámicas y cristianas.

Es aquí donde se pueden apreciar o al menos intuir el valor y el sentido de su obra, muy bien sintetizada teológicamente en su trabajo *Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes*. Sólo aprecia o quiere apreciar las semejanzas, los puntos de contacto, los valores cristianos más explícitos del Islam. Aunque su rigor científico y su sentido de la objetividad le obligan a hacer notar ciertas divergencias —las hemos visto y las veremos en lo referente a Mahoma y el Corán—, no se detiene en ellas. Hay aquí una actitud teológica y espiritual cristiana que no siempre ha sido comprendida y seguida por muchos contemporáneos suyos. Merece estudiarse porque es probable que en esto, como en otras cosas, Asín Palacios sea un precursor, que no encontró en su lenguaje ni en las doctrinas de su época el instrumento apto para la expresión de una honda intuición espiritual cristiana.

Sólo quisiéramos notar aquí un tema dogmático que es de singular importancia: la teología sacramentaria.

Es éste un tema complejo, y la división tradicional de «dogma, moral y culto», que Asín adopta [100], no contribuye a darle la importancia dogmática que tiene. D. Miguel no identifica —claro está— sacramentos con culto: cuando habla de paternidad o filiación islámica en esta materia,

---

[99] Vid. los datos principales de la cuestión en *La Escatología...*, 1919, pp. 186 ss., L. MASSIGNON, *Les recherches d'Asín Palacios sur Dante. Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire*, «Revue du Monde Musulman» (Paris) 36 (1919) y *Opera Minora*, Beyrouth 1963, t. I, p. 62; M. ASIN, *La escatología...*, seguida de *Historia y crítica de una polémica*, Madrid-Granada 1943, especialmente pp. 568-569; L. MASSIGNON, *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*, en *Oriente e Occidente nell'Medioevo*, Roma 1957, pp. 20-34, y *Opera Minora*, p. 473.

[100] Cfr. *El Islam cristianizado...*, p. 27.

precisa que se trata de las «ceremonias de su culto». Pero en el conjunto de su expresión flota cierta ambigüedad [101].

Pero, influenciado por una teología moralista que debe mucho a la escolástica medieval, tiene tendencia a considerar los sacramentos principalmente como instrumentos de progreso moral: «reglas ascéticas tan perfectas como las de la humilde obediencia y abnegación absoluta de la voluntad, y ritos litúrgicos tan eficaces para la purificación del alma y para su unión con Dios como lo son los de la confesión sacramental y la comunión eucarística...» [102]. Es reducir notablemente el alcance salutífero y la significación dogmática de los sacramentos cristianos. Es transformarlos en sacramentos ascéticos que —además— admiten, de forma casi mágica, una cierta gracia sacramental, de la que Asín no suele hablar, ni tratándose del cristianismo, ni comparándola con sus lejanos equivalentes islámicos.

Y es precisamente el problema de la gracia, la Vida divina y el impulso del Espíritu, lo que está quizás en la base del cristianismo como religión y que no tiene su equivalente vital en el Islam. Asín, que partía para sus investigaciones de la realidad musulmana, no se lo planteó más que muy accidentalmente y sólo en el marco de la teología escolástica cristiana, como veremos al tratar del problema de la salvación. Dependía de una teología escolástica española post-tridentina que tendía al moralismo, especialmente en los sacramentos [103]. Asín, al comparar en esta materia el Islam y el Cristianismo, parece poner la gracia al mismo nivel que los demás medios ascéticos, como se puede ver en el párrafo siguiente, que muestra bien las tendencias arriba apuntadas: «ni la fe ni la liturgia lo son todo ni quizá lo principal en la religión. Antes bien, el efecto positivo que creencias y ritos produzcan en el carácter moral y la conducta es el módulo que realmente mide el valor cultural de un sistema religioso... Los marroquíes piadosos mediante cultos tienen, por eso, ideas exactamente iguales a las nuestras, sobre los hábitos morales, el vicio y la virtud, el pecado, la tentación y la gracia, y emplean métodos semejantes también a los de nuestros ascéticos para refrenar la sensualidad...» [104].

---

[101] «... niega la Trinidad y la Encarnación. Fuera de estos dos artículos de la fe católica, todo el resto de su teología dogmática y moral y una gran parte de las ceremonias de su culto son, en efecto, un calco, más o menos fiel, del credo y la liturgia cristianojudaica» *(Por qué lucharon...*, p. 131). Cfr. también *l. c.*, pp. 136-143.

[102] *El Islam cristianizado...*, pp. 26-27.

[103] He estudiado un poco este problema complejo en *Apuntes sobre el Orden, la Confirmación y la espiritualidad e instituto de la Compañía*, «Proherje» (Valencia) n. 6 (mayo 1968), 50 páginas, en el marco de la teología sacramental del siglo XVI y XVII.

[104] *Por qué lucharon...*, p. 143.

Esta visión domina especialmente sus analogías islamo-cristianas acerca del sacramento de la Penitencia, sacramento moral por excelencia a sus ojos y a los de la escolástica española de la Contrarreforma. Su filiación teológica es evidente al recoger como «partes esenciales» del sacramento tres actos morales y rituales, en vez de analizar el conjunto del fenómeno sacramental [105]. Es lástima que, así como Asín halló en el Islam «caracteres, a la vez de precedencia, ya que no de paternidad, respecto de la teología escolástica del siglo XIII y de la moral casuística del siglo XVII, especialmente española...» [106], no haya estudiado las influencias islámicas en toda la concepción escolástica cristiana de los sacramentos. Sería especialmente interesante para completar la notoria ausencia del tema eucarístico en las investigaciones históricas y dogmáticas de Asín Palacios [107].

Moral, Ascética y Mística

Estos tres temas formarían la parte «práctica» (de *praxis*, acción) de la vida religiosa, según las categorías teológicas tradicionales que seguía Asín, aunque las insertara dentro de una unidad global de la vida humana. Suponen el dogma como fundamento y presentan un valor ascendente. La moral es la ciencia práctica de los actos buenos y malos. La ascética y la mística serían «la doctrina de la perfección religiosa y de los medios para lograrla» [108]. También desde el punto de vista de sus estudios de historiador de las doctrinas, Asín tenía una visión global de los diversos «compartimentos» de las ciencias y de las acciones vitales del hombre, y nunca quiso disociar el análisis de las obras de un autor del estudio de su biografía [109].

---

[105] «De las tres partes esenciales que los teólogos católicos distinguen en el sacramento de la penitencia, siguiendo la declaración tridentina, es a saber, *contrición, confesión* y *satisfacción*, la primera coincide exactamente con la doctrina de Algazel; la segunda... En la misma Ascética purgativa vimos también que la confesión oral de los pecados al director es, a juicio de Algazel, el medio más adecuado para obtener la salud del alma. La imitación cristiana es, pues, aun en este punto, evidentisima...» (*La espiritualidad de Algazel...*, t. II, Madrid-Granada 1935, pp. 99 ss.; cfr. *La mystique d'Al-Gazzâlî*, p. 74).

[106] *La espiritualidad de Algazel...*, t. II, p. 100, especialmente sobre el origen de la distinción entre pecado mortal y venial, que sólo apunta Asin y que mereceria un estudio más serio.

[107] No he encontrado más que la breve mención de la nota 104, cuyo sentido moralista es sumamente empobrecedor.

[108] *La Espiritualidad de Algazel...*, pp. 7-8.

[109] «... Y como, además, la vida externa y la íntima psicología de un autor, singularmente tratándose de un escritor ascético, se revelan en sus obras escritas, tanto como éstas serian inexplicables sin aquéllas, me he creido obligado también a encabezar este estudio con una sobria biografía de Algazel...» (*La Espiritualidad de Algazel...*, t. I., p. 8).

En realidad, para Asín Palacios como para muchos eclesiásticos de su tiempo, la moral parece reducirse principalmente a los principios que rigen la sexualidad. «El Islam no es... un grosero sensualismo en cuanto a la moral» [110]. Cuando, más adelante, defiende la moral islámica, o al menos la de una gran parte de los musulmanes, tratará exclusivamente de los problemas sexuales (divorcio, poligamia...). En esto, Asín es heredero, como la teología católica de su tiempo, de una tradición de libros polémicos antimusulmanes, anclados en este tema «escabroso».

Es lástima que Asín no haya estudiado las diferencias entre el Islam y el Cristianismo en los fundamentos del bien y del mal moral en general, o en otros temas particulares (propiedad, verdad, familia y sociedad...) [111]. Es probablemente porque juzgaba que, como en otros temas, era más lo que unía que lo que separaba estas dos concepciones, y sabemos ya que Asín no solía detenerse a placer en las diferencias y divisiones.

Aun estudiando la moral sexual islámica, siempre lo hace con los criterios cristianos de su época, sin el menor indicio de duda o de posibilidad de otras concepciones válidas. Para D. Miguel, el bien y el mal moral correspondían siempre al bien y mal cristiano, norma de juicio para la realidad moral islámica.

En cuanto a la Ascética musulmana, Asín Palacios le dedicó siempre las más sinceras aprobaciones. No podemos detenernos en cuantas prácticas ascéticas recoge en sus obras. Reuniría en este apartado el culto, las devociones, las mortificaciones, meditaciones, virtudes, etc. Aunque presente a veces objeciones a algunas prácticas, especialmente a las «orgías» y al canto religioso, las alaba en general, sea en el pueblo musulmán [112], sea en los grandes místicos [113]. Teológicamente las justifica por su origen, influencia o sentido cristiano [114]. Recoger uno por uno esas prácticas ascéticas y valorar los matices que les da Asín supondría todo un libro sobre la espiritualidad musulmana vista por Miguel Asín Palacios.

---

110 *Por qué lucharon...*, p. 131.

111 La sola mención que he encontrado sería ésta, muy significativa, al hablar de los valores morales que unían a cristianos y musulmanes en la guerra de 1936-1939: «los ideales de esta España tradicional —religión, familia y propiedad— son el polo opuesto de los del programa bolchevique —ateísmo e irreligión, amor libre y comunismo— ... enfrente de la cultura occidental, saturada de espiritualidad cristiana, a la que debe su primordial origen, alzóse la utopía soviética, preñada de materialismo e irreligión» (*Por qué lucharon...*, p. 130).

112 *Por qué lucharon...*, pp. 136-143.

113 Sobre todo en *El Islam cristianizado...* y *La Espiritualidad de Algazel...*

114 Todas esas prácticas ascéticas tienen unos «precedentes cristianos», «abolengo cristiano», «legado cristiano», «sello cristiano», «espíritu cristiano», «precedentes bíblicos», «orígenes evangélicos», «espíritu evangélico», «formas evangélicas», «analogías implícitas», «parentesco ideológico», «estricto parecido», etc. Todo un vocabulario, lleno de matices, se gradúa con ocasión del análisis de cada tema.

Más difícil se le planteaba, desde el punto de vista teológico, el problema de la mística musulmana. Sus investigaciones positivas, en lo que no nos vamos a detener, le conducían a valorar la mística fuera del cristianismo. Su problemática concidía con una importante corriente de estudios, realizados por teólogos cristianos en la primera mitad del siglo XX. Puede seguirse parte de este movimiento en las revistas especializadas que surgieron en todas las lenguas europeas. Las obras de Asín traían documentos y datos muy importantes para esas reflexiones teológicas.

Pero la aportación de Asín a la teología cristiana no fue meramente la de sus datos positivos. Escribió también, en los prólogos de *El Islam cristianizado...* y de *La Espiritualidad de Algazel...*, sendos estudios sobre el valor cristiano de la mística musulmana [115]. Sus conclusiones son prudentes, pero tiende a justificarlas con cuantos principios teológicos puede hallar en las teorías de sus contemporáneos. Estos estudios fueron apreciados en los medios teológicos [116]. Creo, con todo, que teológicamente es más de apreciar la impulsión espiritual que le movía a justificar la mística musulmana, que los razonamientos teológicos con que la justificaba, hijos de una época aunque insertos en la tradición doctrinal del Cristianismo.

No vamos a entrar en el detalle de las ideas, muy matizadas, de Asín Palacios sobre el valor cristiano de la mística musulmana. Bastará remitir al lector a los textos arriba citados. Para él, el problema está ligado a dos nociones teológicas muy importantes en la tradición católica: el problema de la salvación fuera de la Iglesia y el del carácter extraordinario de la mística.

Para el primero, Asín defiende —con la tradición eclasiástica post-tridentina—, que, si bien no puede haber salvación fuera de la Iglesia, los límites de ésta son más amplios que los de la Iglesia visible [117]. El Islam, gracias a las influencias cristianas en su origen y su desarrollo, tiene así cierta facilidad para obtener lazos salvíficos con la Iglesia de Cristo. Los místicos en especial son en el Islam «algo extraislámico», una «cristianiza-

---

[115] La introducción de *El Islam cristianizado...* se publicó en francés con el título significativo de *Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane.*

[116] p. ej. ELISEE DE LA NATIVITE O. C. D., *L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle?*, «Etudes Carmélitaines» (Paris) 16 (1931) II, 137-168; F. CAVALLERA S. I. en «Revue d'Ascétique et de Mystique» (Toulouse) 12 (1931) 170-173; A. LAMBERT O. S. A. en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (Louvain) 29 (1933) p. 205; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. en «Etudes Carmélitaines» (Paris) 18 (1933) 51-52.

[117] Cfr. una historia de las diversas teorías sobre este tema en el siglo XX en H. NYS O. P. *Le salut sans l'Evangile. Etude historique et critique du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-64)*, Paris 1966.

zación implícita, indirecta y parcial del islam»[118]. Así se realiza, según Asín, la justificación cristiana y teológica del fenómeno místico en el Islam.

El segundo problema sería el del carácter «milagroso» de los fenómenos místicos. Según la tradición que heredó Asín, los fenómenos místicos son favores o dones especiales de Dios, a los que el hombre no puede aspirar por sus propias fuerzas. De ahí a considerarlos como sobrenaturales y milagrosos no hay más que un paso, lo cual plantea el problema de si Dios puede o suele distribuir estos favores o signos especiales fuera de su Iglesia.

Asín empieza por considerar que los límites de la Iglesia no son siempre visibles. Luego, si Dios da la gracia de la salvación a individuos que pertenecen a otras religiones, con más razón les puede dar las gracias o carismas extraordinarios, que son accidentales para la salvación. A la objeción de que estos fenómenos o señales de Dios confirman a los musulmanes en sus falsas creencias, responde que Dios no pretende confirmar las creencias falsas sino las verdaderas, que abundan en el Islam. Y acaba con un himno al cristianismo[119].

Naturalmente, Asín presenta sus teorías a título de «hipótesis» y «supuestas siempre las condiciones indispensables y las reservas de rigor en lo que atañe a la dispensación por Dios de sus gracias»[120]. Si ha tenido que estudiar este tema es para evitar las dificultades a *priori* que pudieran salir al paso de las conclusiones de sus estudios positivos de mística musulmana. Aun así, precisa a veces que se trata de «dotes preternaturales» y no sobrenaturales, al hablar de fenómenos milagrosos de un místico magrebino[121].

Hubiera sido interesante que D. Miguel Asín, con su caudal de conocimientos religiosos y históricos, hubiera explicitado un poco más por qué el islam ha considerado al sufismo como «herético» y por qué «el instinto de los simples fieles y la sagaz penetración de los teólogos ortodoxos des-

---

[118] «Donde y cuando la plena evangelización ha de encontrar, pues, obstáculos humanamente insuperables, la Providencia divina tratará de obtener el logro de sus altísimos fines parcialmente, es decir, atrayendo las almas hacia El en la medida posible a la capacidad de éstas, convirtiéndolas, v. gr., del politeísmo al monoteísmo, o, como en el caso que nos ocupa, del islamismo puro y simple, a un cristianismo parcial, velado por apariencias musulmanas en lo dogmático, pero eficaz en lo moral y en lo ascético para que las almas vivan más conforme a los preceptos cardinales y hasta a los consejos del Evangelio» *(El Islam cristianizado...*, pp. 24-25). Se comprende que el traductor al árabe de esta obra de Asín, el prof. Abderrahmān Bádawi, haya suprimido muchas de las ideas favoritas de Asín, empezando por el título, tan chocante para los musulmanes.

[119] Cfr. *supra*, nota 65.

[120] *El Islam cristianizado...*, p. 27.

[121] *Vida de santones andaluces*, p. 127.

cubrían en las teorías místicas y aun en los métodos espirituales de los *sufíes* algo extraislámico»[122]. Nos hubiera dado quizás un aspecto muy interesante de las relaciones islamo-cristianas. Pero hemos visto ya repetidas veces que Asín no tendía a explicitar las actitudes del Islam y del Cristianismo cuando eran divergentes. Este estudio, llevado a cabo según los criterios teológicos e históricos de su tiempo, le hubiera conducido probablemente a exponer diferencias religiosas muy profundas entre las dos religiones.

Mahoma y el Corán

Este es un tema delicado en la teología cristiana en general, y también en la síntesis del pensamiento de Asín Palacios. En su empeño general por ver los valores cristianos en el Islam ¿cómo insertar la figura del Profeta y de su Libro sagrado?

Sea que tuviese dudas personales sobre el tema, o que no quisiera comprometerse con él, Asín evitó generalmente todo estudio sobre el Corán y Mahoma. Este hueco en sus estudios de islamólogo es notabilísimo, pero ha sufrido algunas pequeñas excepciones que permiten otear el sentir profundo de Asín, al menos a título de hipótesis y de explicación parcial.

Los pasajes más explícitos sobre Mahoma y su valor en el origen del Islam las encontramos en *Abenmasarra y su escuela* y muestran bien el puesto que atribuye al origen del Islam en el conjunto de lo que podríamos llamar «la historia cristiana de la civilización mediterránea». Resumimos, con extractos del texto.

«Mahoma, nacido en el seno de aquel pueblo, no podía menos de verse influido por el mismo ambiente de religiones varias que le rodeaba, y su código religioso carece por eso de toda originalidad. Por eso, si aquel deficientísimo credo podía bastar a los primeros muslimes, de mentalidad simple y de tradiciones filosóficas nulas, en cambio era insufiente para otros pueblos, como el persa, siriaco, copto y bizantino, de psicología más compleja y de secular herencia teológica. Esta religión, que se gloriaba de ser el complemento definitivo de todas las anteriores, no había podido satisfacer las aspiraciones del entendimiento en los problemas especulativos o dogmáticos. Pero todavía era más incapaz de saciar las ansias de sentimiento religioso, de ideal místico, que todo corazón siente. Aquel

---

[122] *El Islam cristianizado...*, p. 24.

profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección espiritual, en cuya imitación y ejemplo podían inspirarse los que anhelaran alcanzarla. Ni la dogmática vaga del Alcorán permitía concebir como posible la unión mística del alma con su Dios, ni el culto formulista y externo del islam favorecía, por sí solo, el desarrollo de la vida emocional. El mismo Mahoma había declarado que su religión era refractaria a la práctica de los consejos evangélicos en que la perfección espiritual consiste. Conocida es la prohibición expresa del monacato, que Mahoma consignó en estos términos: «No hay monacato en el islam». Las pocas veces que el Alcorán menciona a los monjes cristianos (V., 85; IX, 31, 34) es para censurarlos. Sin embargo, desde los primeros tiempos del islam, se ven aparecer por todas partes hombres piadosos que, además de cumplir los preceptos rituales de la ley musulmana, se entregan por devoción a ciertas prácticas espirituales de ascetismo... Para mí, el sufismo en sus orígenes es un simple caso de imitación, que tiene mucho de consciente, del monacato oriental. La influencia del monacato cristiano se deja sentir en el islam aun antes de nacer. No es esto una paradoja: aunque arriba insinué que Mahoma y su religión eran antimonásticos, el pueblo árabe vivía, desde largos siglos antes de Mahoma, en un medio monástico. Por eso, cuando ya en los orígenes del islam el secular ejemplo de esos monjes cristianos comienza a ser imitado por los ascetas musulmanes, la primera preocupación que les obsesiona es la de borrar la fisionomía antimonástica del Profeta, forjando falsas tradiciones acerca de sus hechos y de sus palabras, para que unos y otros coincidan en un todo con las palabras y los hechos de Jesucristo» [123]. Este párrafo no traduce todos los matices del pensamiento de Asín, pero da la estructura interna de su actitud frente al Profeta del Islam.

Esta actitud, que se encuentra en alusiones más o menos breves en otras obras de Asín [124] y que le fue reprochada por algunos críticos [125], le venía muy probablemente del descrédito tradicional de la figura de Mahoma entre los cristianos, científicamente avalado en nuestros tiempos con estudios tan severos como los de Golziher, Caetani o Lammens. No podemos excluir también el sentido católico de la moral sexual, que reprocha al Islam «su paraíso alcoránico» y «Mahoma polígamo» [126], aunque Asín defienda aquí a la mayor parte de los musulmanes y no cree que el

---

[123] *Abenmasarra y su escuela...*, ed. 1914, cfr. pp. 5-14; *Obras Escogidas*, t. I, pp. 7-18.
[124] *El Islam cristianizado...*, p. 8; *Le probléme de l'authenticité...*, pp. 5-6.
[125] p. ej. por Elisée de la Trinité O. C. D., *l. c.*
[126] *Por qué lucharon...*, p. 144.

Islam sea «un grosero sensualismo en cuanto a la moral». También opina que «al lado y por encima de la remuneración del paraíso alcoránico, con sus alcázares y jardines, con sus banquetes y sus mancebos y huríes, que la teología islámica, por boca de sus más eminentes representantes, interpreta en un sentido espiritual y alegórico, el musulmán ortodoxo admite, como todo fiel cristiano, otro premio más sublime para los justos: la visión beatífica, es decir, la contemplación, goce y posesión por el amor, de la infinita hermosura de Dios» [127]. Aquí también bien se ve el juicio que se merece la doctrina coránica, mejorada —según él— por los teólogos ulteriores (por influencia más o menos directa del cristianismo) [128].

Asín insistirá poco en las influencias cristianas en el Corán [129] y preferirá prescindir en lo posible de la doctrina coránica en todos sus trabajos, tanto en el plano teórico como en el práctico. Si «el Alcorán niega el misterio de la Encarnación y, por ende, la divinidad de Cristo», Asín lo eliminará: «no es el Alcorán la única fuente dogmática de los musulmanes» [130]. Y en la exposición de los autores que estudia, advierte expresamente que presenta el pensamiento personal de escritor, prescindiendo de las referencias coránicas [131].

---

[127] *o. c.*, p. 133.

[128] «Estamos, pues, bastante lejos del concepto platónico de la hembra, idealizada como ángel y como símbolo de la filosofía. La mescolanza híbrida y casi monstruosa de este concepto, en su primera forma, tiene su explicación genética, a mi juicio, en una elaboración idealista del grosero sensualismo del paraíso alcoránico. Las huríes del Alcorán son hembras, aunque celestiales, y la única razón de su existencia en el paraíso es la de servir de instrumentos para el placer carnal. Este concepto, perfectamente acomodado a la psicología férvida y violenta de los árabes preislámicos, era inadaptable a los espirituales anhelos de los místicos musulmanes, profundamente influídos por las doctrinas de ascetismo y continencia del monacato cristiano. Pero ellos no podían borrar del Alcorán los versículos cuya letra consagraba aquel grosero sensualismo. Por eso forjaron pronto leyendas escatológicas en las cuales procuraban difuminar y hasta suprimir las huríes alcoránicas» *(La escatología musulmana...*, 1943, p. 417). «El Islam, en contacto con otras religiones, singularmente el cristianismo, perdió la rudeza alcoránica y se fue espiritualizando cada vez más. Los fieles, por un piadoso fraude, atribuyeron a Mahoma ideas de la más alta espiritualidad, tomadas del monacato cristiano, y prácticas o ejercicios de virtud y devoción, ajenas al islam naciente» *(El Islam cristianizado...*, pp. 256-257).

[129] *La espiritualidad de Algazel...*, t. I, pp. 9-10.

[130] *Por qué lucharon...*, 134.

[131] «... traducción íntegra y seguida de todo cuanto en aquél sea doctrina personal de Algazel o por éste dada como suya propia. No excluiré, pues, otros pasajes que los que contengan textos alcoránicos, sentencias a Mahoma tribuidas o pensamientos ascéticos de otros autores por Algazel aducidos en confirmación de su propia doctrina. Y ello con el fin de que ésta pueda asi aparecer a los ojos del lector diáfana y escueta, extrayéndola de entre el tupido boscaje de las autoridades ajenas que le sirven de apoyo circunstancial» *(La espiritualidad de Algazel...*, t. I, 9). Cfr. también *El régimen del solitario*, Madrid-Granada 1946, p. 15; *El «Libro de los animales» de ŷaḥiẓ*, «Isis» (Bruselas) 14 (1930) p. 4, y *Obras Escogidas*, t. II-III, pp. 33-34; *La «Carta de Adiós» de Avempace*, «Al-Andalus» (Madrid) 8 (1943) 5-6.

Eso no impide que cite incidentalmente pasajes coránicos, cuando lo piden las exigencias científicas del texto que estudia [132], y hasta que alabe la «práctica devota» de la «lectura espiritual o meditada del Alcorán» [133], «del Alcorán y de las sentencias de Mahoma» [134]. Recoge los elogios que tributa el Corán a Jesús, a su mensaje y a su poder divino [135]. También menciona una cita del Corán que Al-Gazzâlî podía utilizar a favor —aunque fuera de lejos— de la visión cristiana de Dios [136], pero juzga que la «seca teología del Corán» no se presta, de suyo, a la relación de amor filial cristiano con Dios [137].

En resumen se puede decir que el Islam que Asín aprecia es «el Islam cristianizado», no el del Corán y de Mahoma. Otros teólogos cristianos han intentado cristianizar al uno o al otro, insistiendo a veces en los orígenes bíblicos de la doctrina religiosa del libro sagrado o en la sinceridad mística del Profeta. Asín no siguió esta vía y, antes de condenar, prefirio poner entre paréntesis el tema.

Los musulmanes, como individuos, ante la teología cristiana

Si Asín no quiso juzgar del valor religioso de Mahoma, sería también por su dificultad de apreciar los casos individuales. Como este problema teológico se plantea continuamente a los cristianos que se encuentran con musulmanes concretos y no con doctrinas, hay que abordarlo aunque sea someramente.

Asín Palacios, como historiador de las ideas, se sentía mucho más a gusto juzgando teológicamente sobre textos y doctrinas, que cuando se trataba de personas concretas. Esta dificultad nace de la naturaleza propia de las ideas y de la de los hombres vivientes. Con la objetividad que le caracterizaba, profesional y personalmente, se daba cuenta de esa dificultad [138].

---

132 Por ejemplo en las obras de polémica anticristiana.
133 *Por qué lucharon...*, p. 140.
134 *La Espiritualidad de Algazel...*, p. 155; *La mystique d'Al-Gazzâlî*, p. 92.
135 *El Islam cristianizado...*, p. 17.
136 *La mystique d'Al-Gazzâlî*, pp. 97-98.
137 *El Islam cristianizado...*, p. 256.
138 «Difícil es sorprender en lo íntimo de una conciencia móviles de esa índole, que al mismo sujeto escapan a menudo. Mucho más difícil cuando se trata de una colectividad, cuya psicología total no equivale siempre a la suma de la de cada uno de los individuos que la integran. Hemos de proceder, pues, por adivinación aproximativa, mediante tanteos e hipótesis verosímiles» (*Por qué lucharon...*, p. 129).

La tendencia general de Asín fue siempre la de defender las doctrinas y a las personas musulmanas, viendo y mostrando sus aspectos positivos. Así se vio metido, en sus investigaciones, en una especie de cruzada general de rehabilitación de personajes musulmanes: Algazel, Averroes, Abenházam (al que no escatimó tampoco sus críticas), Abenarabí, su compaisano zaragozano Avempace... Sus defensas no siempre fueron bien acogidas, sobre todo cuando los «cristianizaba», y varios colegas suyos se opusieron, por ejemplo, a «la leyenda de un Al-Gazzâlî cristianizante» [139]. También tuvo que defender repetidas veces el conocimiento que del cristianismo tenían los musulmanes en general y Al-Gazzâlî en particular [140].

Sus defensas se amplían a todos los musulmanes en general en su *Por qué lucharon...* Asín reacciona contra «este prejuicio multisecular, heredado de nuestras luchas medievales...». Alaba la fe, ciertas creencias musulmanas y, sobre todo, a los que de buena fe practican un culto y unas virtudes «cristianas». Al final, acaba con una página que es uno de los raros textos de Asín sobre el tema de la conversión de los musulmanes [141]. Recomienda la convivencia, la tolerancia y el buen ejemplo, sin excluir de parte de Dios y del musulmán él mismo una conversión a la fe cristiana en su plenitud, que sabe ser muy difícil por las circunstancias del mundo y la mentalidad musulmanas [142].

Ahora bien, estas alabanzas al Islam tienen sus límites. Estos vienen marcados por la teología católica y la historia del cristianismo. Es así como llega a condenar a las penas infernales, con ligeras dudas prudentes, a ciertos personajes musulmanes en que no le parece pueden haberse cumplido las condiciones de «ignorancia invencible» que exige la teología cristiana para la salvación de un infiel que no haya conocido suficientemente el cristianismo o que haya luchado contra él. Reproducimos todo un texto, que muestra cómo en esta cuestión —como en muchos otros temas teológicos— Asín depende profundamente de unas categorías de su ambiente, que acepta sin ninguna originalidad:

«Así es como se comprende el juicio benévolo, injustificable dentro de la teología católica, que a Dante le merecen hombres como Saladino, Avicena y Averroes, a quienes coloca en el limbo, a pesar de haber vivido

---

[139] L. GARDET, *Raison et foi en Islam*, «Revue thomiste» (Toulouse) 44 (1938) p. 559.

[140] p. ej. contra el P. Bouyges en *In opus cui titulus «Logia et Agrapha Iesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata» animadversiones*, «Revue Biblique» (Paris) 36 (1927) pp. 81-82; contra el P. Chidiac en «Al-Andalus» (Madrid) 7 (1942) 482-483.

[141] *o. c.*, pp. 150-152.

[142] Cfr. también *El Islam cristianizado...*, pp. 23-25.

y muerto fuera del gremio de la Iglesia católica y dentro de la infidelidad positiva, es decir, conociendo perfectamente la verdadera religión y rechazándola *scienter et volenter*. Nadie podía ignorar, en efecto, y menos Dante, la hostilidad de Saladino contra el nombre cristiano, sus triunfos en Palestina, donde redujo a la nada, en menos de veinte años, todos los progresos obtenidos tras penosos esfuerzos por los cruzados, arrancando de nuevo a sus manos la ciudad santa de Jerusalén y organizando una contracruzada enfrente de la predicada por Gregorio VIII y Clemente III y capitaneada por Federico Barbarroja. Con razón ha podido decirse que jamás la contienda entre el critianismo y el islam revistió un carácter de duelo a muerte, tan conscientemente querido por los representantes y jefes de ambas religiones. Ni la prudencia militar ni la liberalidad de Saladino creemos que bastan, dentro de la dogmática cristiana y a título de virtudes naturales, para eximir de la condenación eterna a quien tamaños agravios infirió a la fe de Cristo, ni para considerarlo como un infiel negativo que vive según las normas de la ley natural. Y dígase lo propio de Avicena y Averroes: por intachable que hubiese sido su conducta, la ciencia y la erudición que poseyeron excluía en ellos toda hipótesis de ignorancia invencible respecto de la religión cristiana, la cual ignorancia invencible pudiese justificar su liberación del infierno, según la dogmática escolástica...» [143].

Para completar estos pocos textos sobre los musulmanes, como individuos, quisiéramos saber cómo se comportaba en la realidad Asín con sus visitantes y amigos musulmanes. Seguramente le trataría con esa hospitalidad que otros extranjeros han admirado en él [144].

Conclusión

Este breve esbozo del pensamiento teológico de Don Miguel Asín Palacios nos permite al menos sugerir nuevos campos de investigación para el futuro.

Por lo que toca a Asín, habría que estudiar más detenidamente su método de influencias, heredado de Ribera y aplicado por él a los temas religiosos con variados matices. Por otra parte, un trabajo general sobre su vida, sus escritos y su pensamiento llenaría un hueco importante en la historiografía española de los arabistas historiadores de las religiones en

---

[143] *La escatología...*, ed. 1943, pp. 396-397.
[144] H. TERRASSE, *o. c.*

el siglo XX. Permitiría comprender mejor sus posiciones teológicas y las de su tiempo con respecto a las religiones no cristianas.

En el campo teológico de las relaciones islamo-cristianas, se puede decir que las actitudes de principios de este siglo se perpetúan por pura inercia mental y corren el riesgo de perdurar por una especie de vacío intelectual renovador. Partiendo de nuevas bases teológicas y contando con las posibilidades abiertas por las autoridades religiosas y la nueva situación mundial de los pueblos y las religiones, se podrían abrir muchas nuevas vías de contacto y de reflexión [145]. También aquí la simpatía religiosa de Asín Palacios, por encima de sus teorías particulares, puede proporcionar un modelo de actitud para futuros investigadores de teología de las religiones.

M. DE EPALZA
Barcelona

---

[145] Cfr. M. DE EPALZA, *Problemas actuales de teología cristiana de las religiones*, «Razón y Fe» (Madrid), n. 840 (enero 1968), pp. 39-56.

THE STUDY OF THE 'TIMAEUS' IN THE ELEVENTH AND TWELFTH CENTURIES[1]

> Etsi multos super Platonem commentatos esse multos glosasse non dubitemus, tamen quia commentatores literam nec continuantes nec exponentes soli sententie seruiunt glosatores uero in leuibus superflui in grauibus uero obscurissimi uel nonnulli reperiuntur, rogatu sociorum quibus honesta debemus excitati, super predictum aliquid dicere proposuimus: aliorum superflua recidentes pretermissa addentes obscura elucidantes male dicta remouentes bene dicta imitantes.

So William of Conches begins his own commentary to the *Timaeus*.[2] He was writing in the 1130's, probably in Paris; and his words bring into focus one of the anomalies in our knowledge of eleventh and twelfth century scholarship. For William the *Timaeus* was a much-discussed text. Other men before him had written gloss and comment that formed an already-established *corpus*. This material he in part included in his own commentary, in part omitted and in part developed further. The earlier *corpus* was open to revision, but there is no doubt that it existed. What has become of it?

We may answer briefly that we do not know. The *Timaeus* itself was available from the ninth century onwards in the Latin versions of Cicero and the fourth century scholar Chalcidius. Cicero's version was never widely known.[3] But Chalcidius' *Timaeus*, with his own commentary, is found in the ninth century at Saint Gall and Lyons;[4] and in the circle of

---

[1] I should like to thank my colleagues at Liverpool and Dr R. W. Hunt for their help with this paper.

[2] William of Conches, *Glose super Platonem*, ed. Jeauneau (Paris 1965), p. 57.

[3] There are two MSS before 1100: Leiden Voss. lat. fol. 84 and Vienna 189, both s. ix/x.

[4] See G. Becker, *Catalogi Bibliotecarum Antiqui* (Bonn 1885), no. 15. 320, and MS Lyons 324.

John Scotus Erigena. [5] In the tenth century there was a copy at Lorsch and Hucbald (*ob.* 930), an associate of the pupils of John the Scot, gave one to the library of Saint Amand. [6] But in all these cases the *Timaeus* seems to have been a venerated curiosity rather than a work that men used and understood. No commentary on the *Timaeus* has survived from this period; nor any good evidence of independent criticism. John the Scot himself, who was entirely at home with the Platonism of Pseudo-Denis, rarely ventures into discussing the 'physical' problems of the *Timaeus*.

It is only in the eleventh century that the *Timaeus* comes into the main stream of scholarly thought; and successive masters try to clarify its obscurities and recognise the principal themes in its arguments. About 1050 Lanfranc of Bec compares a passage of Chalcidius' version with the Ciceronian text quoted by Saint Augustine in the *De Ciuitate Dei:*

> Sententia quam beatus Augustinus de Tymeo Platonis sumit.
> et in tercio decimo huius operis libro ponit. cuius
> principium est.
> Uos qui meo satu orti estis. attendite quorum
> operum ego parens effectorque sum. et cetera.
> sic in ea translatione Tymei qua nunc utimur et a Calcidio
> exponitur inuenitur.
> Dii deorum quorum opifex idem paterque ego. opera si quidem
> mea dissolubilia natura. me tamen ita uolente indissolubilia.
> omne siquidem quod iunctum est. natura dissolubile. at uero
> quod bona ratione iunctum atque moderatum est. dissolui uelle
> non est dei. quapropter quia facti generatique estis. inmortales
> quidem nequaquam nec omnino indissolubiles. nec tamen unquam
> dissoluemini. nec mortis necessitatem subibitis. quia uoluntas
> mea maior est omni nexu.
> et uegetatior ad eternitatis custodiam
> quam illi nexus uitales ex quibus eternitas uestra coaugmentata
> atque composita est. [7]

[5] For John the Scot see principally *De Diuisione Naturae* i. 31; 57; iii. 27; 38. (Migne P. L. cxxi. 476C, 500C, 698A, 735C); *Annotationes in Martianum* 13. 23; 490. 15 (ed. Lutz, Cambridge, Mass. 1939); cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Louvain 1933), p. 392. For his pupils see for example Remigius of Auxerre, *Annotationes in Martianum* 7. 10; 32. 7; 63. 8; 422. 9; 490. 14 (ed. Lutz, Leiden 1962-65).

[6] For Lorsch see Becker, *op. cit*, 37. 441. Hucbald's book is now MS Valenciennes 293: cf. L. Delisle, *Le Cabinet des MSS de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874), ii. 454; and for Hucbald himself M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Munich 1911), i. 588-94.

[7] *De Ciuitate Dei* xiii. 16. The note is appended to a number of eleventh and twelfth century MSS of the *De Ciuitate Dei*. See for example MSS Florence Laur. xii. 17, Lisbon Alcobaça 19 (332), Paris Bibl. Nat. lat. 2058. It is the first in a series of notes, mainly grammatical.

By now the reader of Saint Augustine might already be familiar with the *Timaeus*, in Chalcidius' version, as an independent text outside the pages of the Fathers. Again there is the entry in a library catalogue:

Glose super Platonem iuxta Mag. Manegaldum.

This is presumably Manegold of Lautenbach (*ob.* 1103/12) and it is a valuable hint: but as the catalogue belongs to Peterborough in the fourteenth century we cannot rely on it too much. [8]

But there is more than this. Dr Waszinck's recent edition of the *Timaeus* lists thirty three manuscripts of the text itself that on palaeographical grounds must precede the commentary of William of Conches. [9] Twenty five were written in or before the eleventh century:

s. ix: Lyons 324; Valenciennes 293; Vatican Reg. lat. 1068.

s. x: Brussels Bibl. Roy. 9625-26; Paris B. N. lat. 2164; Sir Thomas Phillipps 816. [10]

s. x/xi: Cracow, Bibl. Jagellonica 529; Vatican Reg. lat. 1308.

s. xi: Bamberg M. V. 15; Cologne Dombibl. 192; Florence Laur. Gaddianus 89 sup. 15; Florence Naz. S. Marco I. iv. 28; Leiden Voss. lat. Q. 10; London B. M. Add. 15601, 19968, Harlet 2610; Munich Clm. 6365; Paris B. N. lat. 6280, 6282, 10195; Vatican Barb. lat. 22; Vatican Reg. lat. 123, 1861; Vienna 443; Wolfenbüttel 4420.

The other eight are *circa* 1100:

Cambridge St John's College 107; London B. M. Add. 15293; London B. M. Harley 2652, Royal 12. B. xxii; Milan Ambr. I.195 inf.; Paris B. N. lat. 6281, 7188; Vatican Reg. lat. 1107.

A number of these manuscripts have marginalia. [11] Finally Professor Klibansky has drawn attention to the extensive body of comment that survives in manuscripts of the twelfth century and later. This is in the form sometimes of marginalia to the *Timaeus* text and sometimes of an independent work. [12] The independent and 'continuous' commentaries are of course harder to discover from a catalogue than are texts with marginalia: so here we may still hope to find new material, perhaps even for the eleventh century.

---

[8] See M. R. James, 'Lists of MSS formerly in Peterborough Abbey Library', *Trans. Bibl. Soc., Supplt.* v (1926), 49; *no.* 137. A. vii.

[9] J. H. Waszink, *Timaeus* (London and Leiden 1962), pp. cvii-cxxviii: *Plato Latinus*, ed. Klibansky vol. iv.

[10] See Sotheby's *Sale Catalogue* of November 28th 1967, pp. 18-23 (sold to El Dieff, New York). The *Timaeus* (fol. 12-25) has no marginalia.

[11] In some cases there is marginalia to the Chalcidius commentary, as well as to the *Timaeus* itself: but this is a further question that cannot be discussed here.

[12] R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* (London 1939), pp. 29-31.

The position then is not hopeless. There is first of all some early material, and for the twelfth century onwards a considerable amount. Secondly William of Conches is an outstanding master, whose other work and interests should throw light on the problem of the *Timaeus*. Finally, the *Timaeus* itself was not studied in isolation. With the *De Consolatione Philosophiae* of Boethius and Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis* it made up a group of three 'physical' texts that are often found together in manuscripts and for which the commentaries are complementary. Now a great deal is known about commentary on the *De Consolatione Philosophiae* from the ninth century onwards, [13] and a certain amount about commentary on the Macrobius. [14] So the history of these two bodies of comment will show us where to look for commentary on the *Timaeus* as well. These will be our three lines of enquiry.

The early students of the *Timaeus* are indeed, as William of Conches has warned us, of two kinds:

> Commentatores literam nec continuantes nec exponentes soli sententie seruiunt; glosatores uero in leuibus superflui in grauibus uero obscurissimi uel nonnulli reperiuntur. [15]

The 'commentators' will seize upon a leading idea, without relating it properly to its context: whereas the 'glosator' often wastes his learning upon a triviality and distracts his reader from the main issue. This distinction is not absolute; but it will serve as a guide at the beginning.

The oldest manuscripts are those of the 'glosators', whose scattered notes may be found from tenth century onwards. These seem to be not random notes but stable sequences that recur in more than one manuscript. Among the thirty three manuscripts listed above -not all of which I have been able to see -the most important that have so far emerged are:

i. London B. M. Harley 2610
Add. 19968.
Paris B. N. lat. 6282.
Vatican Reg. lat. 1861.

---

[13] See P. Courcelle, 'Etude critique des commentaires sur la *Consolatio Philosophiae* de Boèce du ixe au xve siècle', *Arch. Hist. Doct. Litt. Moyen Age* xiv (1939), 5-140.

[14] See E. Jeauneau, 'Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe: Note sur les MSS', *Arch. Hist. Doct. Litt. Moyen Age* xxvii (1960), 17-28.

[15] William of Conches, *Glose, ed. cit.*, p. 57.

ii. London B. M. Add. 15601.
iii. Vatican Reg. lat. 1068 (gloss s. xi ex.)
iv. Paris B. N. lat. 6280.
v. lat. 10195.

There is also scattered marginal comment of the twelfth century or earlier, in the following:

Brussels Bibl. Roy. 9625-26; Vatican Reg. lat. 1308; London B. M. Add. 15293; Harley 2652; Vatican Reg. let. 1107. Paris B. N. lat. 2164; 10195.

The following have no marginalia, beyond a few variant readings:

Munich Clm. 6365; Vatican Barb. lat. 22, Reg. lat. 123; Cracow Bibl. Jagellon. 529.

The sequence found in i. is edited in part at the end of this paper. The notes in themselves are slight, but they lead us in three ways that are worth following. First, they use material that is older still. One of the notes can be paralleled in the commentary on Martianus Capella by Remigius of Auxerre (*ob. circa* 908); [16] and several are simple quotations from *De Consolatione Philosophiae* III. ix. [17] We must be very near to the first tentative efforts to make sense of the *Timaeus* by relating it to something already familiar. In the second place these sequences are quoted in the later, more elaborate commentaires. Several passages in sequence ii. (London B. M. Add. 15601) recur in the London commentary (no. VII below). Finally they have logical and rhetorical turns of phrase that are characteristic of eleventh century commentary on the *artes* in general .Here for example is a comment from sequence i. The passage is *Timaeus* 29A (ed. Waszink p. 21. 16). The author turns first to *De Consolatione Philosophiae* III. ix. 7; then he explains the single word *pulcher* in its technical sense; and finally he casts the whole passage into a formal argument and conclusion:

> Pulchrum pulcherrimus ipse: *De Consolatione Philosophiae III. ix. 7.*
> Pulcher rethoricus color qui dicitur gradatio.
> Utrum factus sit mundus. Omne corporeum uisibile. omne uisibile sensibile. omne uero sensibile factum. Ergo factus est mundus. utpote corporeus.
> Per impossibilitatem redigit argumentacionem ad ueritatem.

---

[16] Remigius of Auxerre, *Annotationes in Martianum*, ed. Lutz (Leiden 1962), 153. 1 (p. 16).
[17] See for example Appendix lines 29-31, 46-50.

Again in a later passage he addresses his audience directly, as though lecturing in the schools:

> Si efficaciter non possim disputare de causa intellectualis mundi ne miremini. [18]

All these slight indications help us to see the earlier and later material as one continuous effort of scrutiny.

For the 'commentaries' there would appear to be seven distinct works. These are:

I. William of Conches' commentary.
II. Avranches 226, fol. 113^{R} (fragment only).
III. Vienna lat. 2376. (with four other manuscripts).
IV. Oxford, Bodleian Digby 23.
V. Paris B. N. lat. 16579.
VI. Vienna lat. 278 (with Vatican lat. 2063).
VII. London B. M. Royal 12. B. xxii.

Of these the first two have been edited in full; [19] III-VI are available in part; [20] while VII is too badly rubbed ever to be presented as a separate text. [21] After the William of Conches commentary (eight manuscripts) the most widely known is the third in this list: Vienna 2376. This commentary is found in Germany (MSS Vienna 2376; Munich Clm. 540b, fol. 1-38^{v}; Pommersfelden 76: 2663), in France (Orleans 260, from Fleury) and in England (Durham C. IV. 7, Durham cathedral). It was in circulation in the mid- and later twelfth century. The Durham book represents the learning brought back to an English cathedral from the schools of northern France: a collation of the text might well distinguish this and the Fleury manuscript on the one hand and the three from Germany on the other. [22] By comparison with the work of William of Conches this commentary is an independent essay in very much the same form: the prologue, the occasional long discussion of an abstract point of platonism such

[18] See Appendix, lines 24-28; 36-37.
[19] William of Conches, *Glose, ed. cit.;* and for II E. Jeauneau, 'Gloses marginales sur le *Timée* de Platon du MS 226 de la Bibliothèque Municipale d'Avranches', *Sacris Erudiri* xvii (1966), 71-89, especially pp. 87-89.
[20] Gregory, *op. cit.*, cap. iv.
[21] G. F. Warner and J. P. Gilson, *Catalogue of Western MSS in the old Royal and King's Collections* (London 1921), ii, 18.
[22] The Durham text has corruptions and a few omissions by comparison with the excerpts which Gregory has printed from Vienna 2376. For the scholarly interests of Durham in the earlier s. xii see R. A. B. Mynors, *Durham Cathedral MSS* (Durham 1939), especially MS C. IV. 29; and for *magistri* associated with the bishops of Durham in the earlier twelfth century H. S. Offler, *Durham Episcopal Charters: 1071-1152: Surtees Society* clxxix (1968).

as will interest the modern reader, and the long tracts of rhetorical analysis which he will often find tedious. The other commentaries, so far as they have been edited, are very similar. They all have material in common. [23] This is in part due to their heavy debt to the original commentary of Chalcidius; but it is also and mainly because each author deals, however slightly, with the characteristic preocupations of twelfth century Platonism: the origin of the world, the nature of time, the human soul. Each is drawing on the same material for the same purposes in virtually the same manner.

When were these commentaries written? They all survive in manuscripts that are roughly contemporaneous (mid.-twelfth century): they fall into no clear chronological order. Neither does one show against another any noticeable development of doctrine. Our only fixed point is in the first, which may be related to the life and work of William of Conches. We are brought thus to our second main line of enquiry.

The *floruit* of William of Conches is established by his statement in the *Dragmaticon:*

per uiginti annos et amplius alios docui.

The *Dragmaticon* itself can be dated 1144-49, probably after 1147. [24] Hence William's teaching career was *circa* 1120-*circa* 1145. Within this framework the sequence of his works, but not their exact dates, is with certain exceptions also established. As a young man he wrote glosses to Priscian's *Institutiones;* and to the *De Consolatione Philosophiae* and Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis*. He also commented at some stage on Martianus Capella and on Juvenal. As a complement to this detailed textual work he wrote the first recension of his *Philosophia Mundi*. These works may be assigned to the 1120's. Later in his career William wrote a commentary on the *Timaeus*. Finally he revised two earlier works, the commentary on Priscian with which he had begun his career and the *Philosophia Mundi*. [25] This second recension of the *Philosophia Mundi* is also called the *Dragmaticon*.

The essential here is the date of William's commentary on the *Timaeus: circa* 1130-40, according to the chronology given above. The other six commentaries are similar to his in content and form and temper.

---

[23] See the valuable discussion in T. Gregory, *Platonismo Medievale* (Rome 1948), cap. 4.

[24] A. Wilmart, 'Préface de Guillaume de Conches pour la dernière partie de son Dialogue', *Analecta Reginensia*, pp. 263-65: *Studi e Testi* lix (1933).

[25] For this chronology as a whole see William of Conches, *Glose, ed. cit.*, p. 14; and for the Juvenal, P. O. Kristeller, *Catalogus Translationum et Commentariorum* (Washington 1960), i. 192-95.

We have no reason to believe theat they are very far distant in date. Provisionally they can all be assigned as a *terminus ante quem* 1150, and perhaps 1120 as a *terminus a quo*. For the 'glosators' the evidence (as we have seen) begins to appear *circa* 1050. So the period in which the *Timaeus* was regarded as a central text in scholarly enquiry would be *circa* 1050-*circa* 1150: approximately a century. After the mid-twelfth century the *Timaeus* ceases to arouse the same interest, whether we judge by quotations or commentaries or manuscript distribution: and it is only at a much later time, with which we are not concerned here, that the interest revives.

The *Timaeus* was mastered, only to be dropped. The loss of zeal can best be understood by a comparison with the fate of other 'physical' texts: those that had long been familiar and those that were new. Of the former the *De Consolatione Philosophiae* and, so far as we can yet judge, Macrobius' commentary on the *Somnium Scipionis* also fell out of favour at about the same time. Now the texts that displaced them are superficially much less attractive. The old authors would support long study, and might lead to a wide range of humane learning. But they were for the man with few books, who would master what he was given rather than go on to something new. The student with a specific interest in one subject needed a more limited work on which he himself could build. Here the 'new' texts of the twelfth century offered what he needed. The specialised studies of Adelard of Bath are better guides to developing physics as a subject than ever the *Timaeus* could be. The specialisation of the mid-twelfth century is best known to us in the hostility that it aroused in John of Salisbury: but that it was the way forward there can be little doubt. There is proof within a century in the scientific achievement of Robert Grosseteste.

This is a great change, that cannot be described in a sentence here. But it is in relation to this change that we must understand —and date— the fortunes of the *Timaeus*.

carens generationes qd nec qd gignit nec e semp. Alterū intellectu percepabile diuen
.. ac inuestigatione rationis semp idē. Porro alterū opinione cū irrationabili sensu opera
bile. Preterea incertū nascens ac occidens. neq; umquā in existendi conditione consta
ta ac rata persistens. Omne aut qd gignit. ex aliqua causa necessaria gignit. Sicut cū
sit. cuius ortū si legitima causa ac ratio prestat. Opi porro formā dat opifex sua sup
po ad immortale quidē ac instar genuino persistens exempli similitudinē. cum ema
lationē formans operis effigē. honestū efficit simulacru necesse est. Ac si adinuen
tor respiciens gnātū contemplans minime decoc; Omne g celū. l. mundus seu quo alio
designatur nomine. sacundū ē eni qd nomi tacū fieri dec. ac nec inuenia consid
rectur. qd sit quo de agitur: nec mundus fuerit semp extra excordū temporis consi
derandū ē. Factus ē ac porro corporeus. ac qui uideatur atq; tangatur. si quidē hui
modi sensibilis corporeq; sunt. Sensibilia porro ea que opinio sensu aliquo cōmo
ta pstimat. eaq; omā facta sunt. habent. ex aliqua gnatione substantiā. Ac si ea que
fiunt habere auctorem sui consistit. g opifice genitorēq; uniuersitatis tā inuenire
difficile quā inuentū impossile digne pfari. Certe dubiū non ē ad eius modi excem
plū anima diuertere mundū opis fundamēta constituens. utrū ad immutabile p
petuamq; obtinens. pperare. an ad factū ac elaboratū. Nā si ē ut quidē pulchrūdi
ne incōparabilis mundi opifex. ac fabricator eius optimus. pspicui ē quod uera sin
cere atq; ad immutabilis pprietatis exemplū mundi fit institutū moliens. Sin v. qd ne
cogitare quidē aut mēte concipi fas ē. ad elaboratū. Qd cū sit rationis alienū liquet
opifice dm uenerabile exempli normā in constituendo mundo secutū. Quippe hu
ius omnū speciosissimus. Ille decor maximus opifex sui ratione prudentia
que semp consistunt decoratus. Imago ē opinio alterius. Et quo ratione ori
ginem habere. ut ē facile. ad distinguendē s imagines exempliq; natura. Causeque
quoq; res sit ostendunt. utrūdē rerū consanguinee sunt. ita constantes
generis. stabilisq; natura. ac intellectu prudentiq; p spiritu rei causa ac ratio
nis gnātū. a nec pugnabil. percipiūt. Ac si eius que ad similitudinē con
stituta ē ratio. ut porro imaginis imaginarū similitudinēq; ita
similitudinē mundū. quamq; ē melior essentia generatio
ne quā ipsa. incerta pstantior. uerusq; Quare pficio tā nec pteri
tū ac desinunt. minime inconcussa in expugnabilis
ratione manentia. Quin potius illud mente simchelominus
ac ratione assertū. Memo eni tā me qui loquor
... atq; in rebus tā sublimis mediocrē explanatus
laboris. Roma. ... Omis tibi o timore uenia largiem
... opinionis admirator: Sup ē ut legis qq. facti certam.
... Dicendū g cur rerū conditor fabricator q genitor
... porro in mundo
... quidē

TEXT

GLOSS ON 'TIMAEUS', PART I

Chalcidius' version of the *Timaeus* is in two parts, divided at cap. vii (*expl....* nancisceretur imaginem). Here is the sequence of glosses to part I, as found in four eleventh century manuscripts:

L^1 London B. M. Harley 2610, fol. 41-50^v (St Ulrich, Augsburg)

L^2 B. M. Add. 19968, fol. 2-9^v (origin unknown).
P. Paris B. N. lat. 6282 fol. 1-6 (origin unknown: belonged to Nicholas of Cusa).

V Vatican Reg. lat. 1861, fol. 1-2 (origin again unknown).

In each case the gloss is contemporary with the text. I have omitted the diagrams and a few single-word interlinear notes.

EPISTOLA AD OSIUM

Waszink, p. 6. 8 *rei simulacrum*. Bene simulachrum. quippe simulachrum est quod cuiusque rei exemplum imitatur. exemplum quoque proxime rem ipsam consequitur. quod Plato huius rei proximus inquisitor extiterat. Calcidius uero prioris laboris recte simulachrum exempli precedentis censet se expositurum.

TIMAEUS

7. 8 *Denique enitemur*. Timen dicitur anima uel quod nomen sit proprium. uel ab eo quod de anima habuit tractatum. hoc nomen ei usurpatiue impositum.

8. 7 *Tributo nempe ceteris*. Idem professoribus diuersarum artium.

VARIANTS
1-5 illegible L^1.
2 Bene ait P.
simulachrum quippe P.
cuiuscumque P.
3 exemplum est quod proxime P.
4 perquisitor V.
exempli *om.* P.
5 cesset V.
7-12 *om.* L^1.
7 Timen ergo P.
9 idem *om.* P.

APPARATUS
2-3 locum non inueni.
7-8 cf. Remigius of Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam* 422. 9, (ed. Lutz, p. 238).

10 8. 25 *a cetera functione.* Emeritos dicit qui in functione accepta operis bellicis negociis cessauerunt. sed tantum communis rei occupabantur consilio.

20. 6 *Uere mi Socrate.* Sed cum uti nostro Timeo Platoni placet. In minimis.

20. 18 *inrationabili sensu.* Corporeus sensus irrationabilis. intellectus sensus
15 rationabilis.

20. 18 *Proptereaque incertum.* Omnia que sensibus subiacent et corruptioni. Quod autem corruptioni obnoxium est incertum est. sicut omnium indiuiduorum generatio et solutio.

20 20. 22 *inmortalis.* Mundum m(ente) g(erens) s(imilique) in imag(ine) for(mans).

21. 2 *efficiat simulacrum.* Nobilitatem habuit per exemplar. ignobilitatem de origine.

21. 5 *in omni tractatu.* P A R E N T H E S I S

21. 16 *pulchritudine incomparabili.* Pulchrum pulcherrimus ipse.
25 Pulcher rethoricus color qui dicitur gradatio. Utrum factus sit mundus. Omne corporeum uisibile. omne uisibile sensibile. omne uero sensibile factum. Ergo factus est mundus. utpote corporeus. Per impossibilitatem redigit argumentacionem ad ueritatem.

21. 17 *proprietatis exemplum.* Tu cuncta superno.

30 21. 20 *exempli normam.* Ducis ab exemplo.
Mundum mente gerens similique in imagine formans.
In ratione et prudentia uisibilis operum apparet. quod aeternitati sit consociatus. quia talia nemo nisi eternus faceret opera.

21. 23 *imago est, opinor.* Similitudo mundi intellectus.

35 22. 1 *distinguendae.* Cuius effectus est bonus et causa.

22. 10 *minime.* Si efficaciter non possim disputare de causa intellectualis mundi ne miremini.

22. 17 *Dicendum igitur.* Quem non externe pepulerunt f(ingere) cause.
Materie fluitantis opus u(erum) insint.

40 22. 18 *inuidia.* Forma bona liuore carens.

---

12 Here the coincidence with V ends.
13-42 *om.* P.
13 nostri L^1.
20 in *om.* L^2.
27 uero *om.* L^2.
31 similisque L^1L^2 formam L^1L^2.
32-33 repeated L^2.
38 populerunt L^1L^2.

---

20 Boethius, *De Consolatione Philosophiae* III. ix. 8.
24 *ibid.*, III. ix. 7.
25 cf. *Ad Herennium* iv. 34 (ed. Marx and Trillitzsch, p. 143).
28 cf. Cicero, *De Inuentione* i. 29.
29-31 *De Consolatione Philosophiae* III. ix. 6-8.
38-40 *ibid.* III. ix. 4-6.

Arguit ab accidentibus communiter. Communiter accidit bonis
ut inuidia careant.
23. 4 *nisi pulchrum*. Pulchrum pulcherrimus ipse.
23. 6 *intellectu in anima*. Duplex que minima est gradatio.
45 23. 17 *deus opifex*. Tu cuncta superno ducis ab exemplo.
23. 11 *Cum enim ex tribus*. Tu numeris elementa ligas ut frigora flammis.
Arida conueniant liquidis ne purior ignis.
Euolet aut mersas deducant pondera terras.
25. 8 *aequilibritatis*. O qui perpetua mundum ratione gubernas.
50 25. 11 *ad mundi continentiam*. Perfectasque iubens perfectum absoluere partes.
26. 4 *per quae*. os et culum muttonemque dicit.
26. 19 *circumdarentur*. Mentemque profundam
Circuit. et simili conuertit imagine celum.
26. 21 *conciliationi*. Propria est conciliatio quod sibimet non aduersatur
55 more planetarum.
27. 7 *tertium animae genus*. Tu triplicis mediam nature.
27. 14 *permiscuit diuersa*. Conectens animam.
27. 16 *in partes competenter*. Per consona membra resoluis.
27. 18 *gemina natura*. Tria non solum in tota anima sed in eius partibus sunt.
60 Substantia et gemina diuersi eiusdemque natura.
27. 26 *quota parte limitis*. Nouenarius precellit senarium medietate senarii.
id est tribus. et ipse nouenarius precellitur medietate. xviii. id est.
.viiii. Duodenarius senarium superat .vi. et .vi. superatur a .xviii.
28. 23 *pari uelocitate*. Sol Uenus Mercurius.
65 29. 3 *modulamine*. id est musica proportione.
29. 3 *iugabat*. Ipsa quoque corporis et anime compositio musica est
proportione facta.
29. 5 *in semet*. In semet reditura meat. mentemque profundam circuit.
29. 9 *coagmentata*. Coaugmentata. id est ex diuidua et indiuidua composita.
70 29. 17 *nascuntur*. Opinio nascitur ex sensibilibus in quibus diuidua est anima.
Scientia uero et intellectus ex intelligibilibus. id est ex
indiuidua anima.

---

44 graditio L^1L^2.
71-72 added L^1 *om.* L^2.
72 sibi naturaliter L^1.

---

43 *ibid.* III. ix. 7.
45 *ibid.* III. ix. 6-7.
46-48 *ibid.* III. ix. 10-12.
49 *ibid.* III. ix. 1.
50 *ibid.* III. ix. 9.
51 cf. Hor., *Sat.* I. ii. 68.
52-53 *De Consolatione Philosophiae* III. ix. 16-17.
56 *ibid.* III. ix. 13.
57-58 *ibid.* III. ix. 14.
68 *ibid.* III. ix. 16-17.

29. 19 *in anima*. Aliter non sentiret. nisi naturaliter sibi inesset.
29. 21 *hilaratus impendio*. id est ualde.
75 30. 1 *cum aeuo*. Qui tempus ab aeuo ire.
Omne quod alterius est imago. de illo cuius est imago *ire* dicitur.
30. 13 *temporis imitantis aeuum*. Qui tempus ab euo ire iubes.
Tempus imitatur euum. quia quod euum pariter possidet, tempus partitur. In quo sol currit.
32. 10 *uniformis motus*. Non posset comprehendi quando planete in eundem
80 reuerterentur statum. nisi in ipso firmamento caperetur locus uel potius loca. quibus prior status fuisset.

---

76 imago est L^2.

---

75 *ibid*. III. ix. 2-3.
77 *ibid*. III. ix. 2-3.

MARGARET GIBSON

The University of Liverpool
School of History

AVERROES, EL JURISTA

Muchísimo se ha escrito sobre Averroes el filósofo; estudios excelentes a los cuales se consagraron los eruditos en la materia de tal modo que esta parte del pensamiento del maestro y de su obra quedó bien enfocada, especialmente en lo que tuvieron de influencia, en su tiempo, sobre la dirección dada a la vida intelectual y científica de Europa en los albores del Renacimiento. En cuanto al Averroes jurista, éste quedó en la sombra del afán estudioso de los investigadores, ya que este aspecto de su cultura, el jurídico, no encontró cerca de ellos la consideración y el encomio que mereciera, a tal punto que cayó en un olvido casi completo y esto fué causa de que, cuando su nombre era seguido del calificativo de jurista, era su abuelo quien emergía en las mentes y no el nieto; y algo asi fué mi propia impresión al poner título a estas líneas, por lo que pensé modificarlo, pero me detuve pensando que lo que iba a seguir aclararía las cosas.

La verdad es que Averroes el abuelo era uno de los sumos doctores de la doctrina jurídica del imán Malik. Su opinión o sus sentencias eran de gran peso y se le consultaba sobre cuestiones de jurisprudencia. Dos de sus obras: «Al-Baian uatahsil» y «Los prolegómenos» son de las más importantes del maliquismo. El Cheij Jalil El-Yundi, autor de «Al-mojtasar» no duda en incluirlo entre los cuatro grandes imames del derecho maliquita, los otros tres siendo Al-Lajmi, Ibnu-Yùnus y El-Mazari [1], y así nos consta que Averroes (el abuelo) era jefe de una escuela jurídica cuyos preceptos son vigentes aún en los paises musulmanes de rito maliquita. No nos sorprenda pues que su nombre oblitere el de su nieto, en cuanto concierne a materia jurídica como si fuese él el único doctor en leyes. Empero nosotros sabemos que el nieto era asimismo uno de los grandes doctores de la ciencia jurídica musulmana, especialmente en la doctrina jurídica de Malik y su rango no era infe-

[1] Véase «Al-Mojtasar» de Jalil, introducción, pág. 1.

rior al de su abuelo en la disciplina jurídica. Se ha dicho que él fué, como su abuelo, polo atrayente de consultas jurídicas y que en él la libre apreciacion imperaba a menudo en detrimento del respeto a la tradición jurídica, al consenso de los predecesores. Ocupó el cargo de Cadí de la comunidad en Córdoba como lo había ocupado antes su abuelo. Sus funciones le otorgaban el control de todos los Cadíes de Andalucía y quizás el derecho de intervención en sus nombramientos y con esto nos cercioramos que no hubo entre él y su abuelo ninguna diferencia de rango; con la única excepción de que este último se dedicó enteramente a los estudios jurídicos, lo que le permitió dejarnos esa herencia importante de que se enorgullece el derecho maliquita, mientras que la cultura del nieto era más amplia, ya que se consagró tanto a la cultura tradicional como a la racional y especulativa (filosofía, medicina, etc.) en que mereció grado de excelencia y obtuvo resultados fértiles, sin perjuicio, no obstante, de su obra jurídica.

En su biografía por Ibn-Al-Abbar en la parte que atañe a su método de estudio y campo en que se especializó, leemos: «Se ocupó de la ciencia jurídica (Al Fikh) y de los principios básicos de metodología (Al-Osul), también de teología racional y especulativa (Al-Kalam). Estudió asimismo la ciencia de los antepasados, en que logró el grado supremo. A él se recurría, en últimas instancias, para resolver cuestiones de medicina o problemas jurídicos. Su lenguaje era puro en alto grado y era muy versado en la literatura [2]. Su espíritu enciclopédico y la seguridad de su juicio contribuyeron a dar a sus sentencias carácter de imprescindibilidad en materia de leyes y jurisprudencia.

En los numerosos estudios que se hicieron sobre Averroes hubo dedicación a su filosofía con comentarios de sus opiniones e ideas que tuvieron tanta influencia en la vida intelectual de la edad media en Europa; aplicación también en sus obras médicas, especialmente la que se titula «Al-Kuliyat» (Principios generales). Sus obras jurídicas, al contrario, no suscitaron el interés debido y por ello merecen que orientemos ahora nuestra atención sobre esta particularidad suya, aunque fuese por unos momentos breves. Veamos pues la obra de nuestro gran filósofo y médico perspicaz en el campo de las leyes y de la legislación, dando a conocer en la medida de lo posible, el valor de sus esfuerzos y realizaciones, cerrando por decirlo así, el círculo de las investigaciones acerca de sus conocimientos diversos y completando de este modo su biografía.

---

[2] «Takmila», de Ibnul-Abbar, 1.er tomo, pág. 269.

En primer término y, en aras a la claridad de nuestra exposición, es imprescindible conocer el estado de la ciencia jurídica en Marruecos y Andalucía en el siglo de Averroes como resultado del advenimiento de la dinastía de los Almohades y máxime cuando consideramos las relaciones estrechas que el sabio mantenía con los hombres de Estado de dicha dinastía, en especial los dos jalifas Yusuf Ibnu Abdelmumen y su hijo Yácub Almanzor. Todos conocemos la influencia y el poder que tuvieron los alfaquíes bajo la dinastía precedente de los Almorávides, lo que era normal en un Estado islámico, siendo justo que las funciones de mando y dirección en él fuesen adscritas a los «ulemas» conocedores de las leyes islámicas y de los principios de la religión, al igual que, en nuestros días y en los Estados laicos, los que son letrados en derecho y ciencias jurídicas. Además la dinastía Almorávide tomó el poder sobre la base de la lucha contra la herejía de los Berguatas y por ende la de la ortodoxia de la religión, por lo que era lógico que diera la primacía a los alfaquíes. Pero al advenimiento de los Almohades, cuyo jefe y fundador Al-Mahdi Ibnu Túmart había ya sufrido la oposición acérrima de los «hombres de la religión», ellos adoptaron por principio político el de atraer los que los sostuvieron y, al mismo tiempo, apartar a los alfaquíes de todo cargo de responsabilidad y confianza; más aún: rechazar y vituperar todo lo que se relacionaba con la «jurisprudencia ingénua, la grande y la pequeña». Nadie que esté al tanto de la historia de esta dinastía ignora que todos los tratados y obras de derecho maliquita fueron entregados a la hoguera [3] y entiendo por jurisprudencia ingenua toda aquella legislación expuesta sin argumentación, ni conceptos lógicos que la determinen; por «la grande»: la ciencia de la unidad de Dios (como la llama Abu Hanifa en su libro: Al-Fikhu-Al-Akbar) y la pequeña: la que trata de cuestiones secundarias.

Lo que hicieron los Almohades es adoptar y propagar la doctrina del Achaari en los articulos de la fé. Criticaron la adopción por Marruecos, bajo los Almorávides, de los dogmas de los antecesores tachando a éstos de antropomorfismo y dándose el calificatico de unitarios (Almohades). Abogaron por el iytihad (libertad de interpretación y legislación) y por la determinación y fijación de las leyes tomando por base el Alcorán y la tradición del profeta. Desaprobaron el tradicionalismo servil de los alfaquíes maliquitas..... «que les hizo ver sus libros y tratados ardiendo en la hoguera», a lo cual hemos ya aludido.

Por otra parte, hacemos constar que los Almohades no tenían por

[3] Véase «Al-moyib», de Al-Marrakochi, pág. 278.

designio sustituir la doctrina de Malik por la de los «Dahiritas»[4] contrariamente a lo que pretenden ciertos investigadores, pues hemos refutado su opinión con argumentos irrebatibles en nuestro libro: «El ingenio marroquí».

La verdad es que eran adictos a la dialéctica, a la argumentación apretada y por esto adoptaron el dogma de El-Achaari y se inclinaron en la legislación hacia un renuevo del Iytihad. En esta situación los conoció Averroes. Movidos por su interés en los ramos del saber racional, se relacionaron con él por ser un gran doctor en la materia, el único entre sus contemporáneos.

Nos relata Abdeluahid Al-Marrakochi en su obra histórica «Al-Mohyib» que el primer encuentro entre el jalifa Yusuf Ibn Abdelmùmen y Averroes fué por iniciativa del filósofo Abu-Bakr Ibnu Tufail el cual era ministro del jalifa. A partir de ese momento toda conversación entre ambos solía referirse a la filosofía y a la opinión de los filósofos sobre la perennidad pretérita del universo. Luego le incitó, como es sabido, para que le hiciera un compendio de la filosofía de Aristóteles y le comentara sus obras[5]. Así pues, es Averroes el filósofo que se ilustró en las altas esferas del Estado y mantuvo estrechas relaciones con los Almohades. En cuanto a Averroes el Alfaquí, éste ocupaba las funciones de Cadí y como jurisperito satisfacía consultas jurídicas no relacionadas con su cometido de juez. Era doctor del maliquismo, doctrina y rito de su padre y de su abuelo, de los marroquíes y andaluces en general, pues la tendencia de libre apreciación (Iytihad) del Estado no pudo contrarrestar ni vencer a la tendencia maliquita ni siquiera en los nombramientos a cargos de juez o muftí (jurisconsulto). La doctrina maliquita pudo asimismo prevalecer en los primeros tiempos de los Ommías en Andalucía sobre las demás escuelas, por ser la del Estado; y la misma situación imperaba en Marruecos bajo la dinastía de los Idrisitas y por la misma razón. Ahora es muy probable que el modo tiránico en que los Almohades pretendían imponer su punto de vista fué causa de que los alfaquíes y los adeptos al maliquismo persistiesen en su posición y se alejasen del ambiente propagandístico de la nueva dinastía porque el hombre se aferra aún más a lo que se le prohíbe, como dijo el poeta. Además, la quema de libros no fué nunca el mejor medio para impedir su divulgación; al contrario constituye un incentivo para intensificarla.

---

[4] Significa: opuestos a toda interpretacion ajena al significativo literal. (Nota del traductor).

[5] Véase «Al-moyib» de Al-Marrakochi. pág. 142.

A la actuación de los Alfaquíes en tiempos almohades no le falló capacidad para investigar en los motivos de discrepancias rituales o dogmáticas ya que se insinuaban en la ciencia de los principios de las leyes desde la cual parten las concepciones de los jefes de escuela, los imames; por lo que era difícil atribuir sus razonamientos y argumentos a la pura tradición oral. Para ilustrar este particular haremos referencia a la discusión habida entre el jalifa Yùsuf Ibn Abdelmùmen y un alfaquí de Sevilla, Abubakr Ibnul-Yadd, según lo que cuenta el autor de «Al-Mohyib». Dice así: «La primera vez que estuve en presencia del Príncipe de los Creyentes Abu-Yacúb, éste tenía entre las manos la obra de Ibnu-Yúnus. Me dijo entonces: «Oh, Abubakr, estoy examinando estas opiniones complejas que han sido introducidas en la religión de Dios. Dime, oh Abubakr, siendo una cuestión interpretada de cuatro, cinco o más modos diferentes, ¿cuál de ellas es la opinión justa? ¿A cuál de ellas debe atenerse el profano? — Traté de explicarle la sutileza que encierra el particular, pero él me interrumpió diciendo: «Oh Abubakr, no existe más que esto (señalando al corán) o esto (señalando los hadices de Abu-Dáud que tenía a su derecha).... o la espada [6]».

Es cierto que el crujido de las armas impide el oir bien y por esto los Alfaquíes se mantuvieron en su opinión aunque fuesen adictos al Estado como el susodicho Abubakr y Averroes.... Más aún, sabemos que este último se dedicó a explicar al jalifa aquello que le parecía poco claro en una obra de gran interés y utilidad: la suya propia cuyo título es: «Bidaiat-almoytahid-uanihaia almoktasid» (Preliminares del docto y complementos del estudioso) en el cual hace mención de las opiniones de los alfaquíes del Islam desde los Compañeros del profeta y los discípulos de éstos hasta los grandes doctores que les sucedieron, opiniones basadas sobre el corán, la tradición y la analogía. Mencionó asimismo los motivos y el sentido de las discrepancias sin dejar de sacar a luz la más válida de esas opiniones, ateniéndose siempre a los textos auténticos, de manera que lo que decretaba era irrebatible en el sentido de una doctrina u otra y era intachable de vaguedad en la concepción de una ley o creación de una jurisprudencia no basada sobre textos o cuya cadena de tradición oral es defectuosa.

Averroes nos da así la prueba de que no apoyaba a los Almohades en su actitud hacia la doctrina de Malik; la de que su personalidad de jurista no admitia compromiso o regateo. Además, que se haya enterado o no de la discusión entre el jalifa y el alfaquí Ibnu-Al-Yadd, no dudó

[6] Idem, pág. 279.

en rechazar las calumnias difundidas por los jalifas Almohades y los que compartían la opinion de éstos contra los alfaquíes y la doctrina de Malik; las rechazaba esclareciendo lo que parecía oscuro y defendiendo los doctores de la religión y sabios del dogma con habilidad y desinterés.

Y ahora que hemos registrado la falta de éxito de la campaña Almohade contra el derecho maliquita, justo es que reconozcamos la influencia ejercida por el espíritu de los Almohades sobre esta doctrina jurídica y sus promovedores a pesar de la tenacidad de éstos. Esta influencia radica en la preconización por los Almohades del «retorno a las fuentes» y de la concepción de las leyes a partir del corán y de la tradición del Profeta; influencia que dió por resultado la revisión por los alfaquíes de sus métodos, adoptando una actitud moderada entre las opiniones tradicionales de sus doctores y el celo investigador de la libre apreciación (el Iytihad). En efecto se pusieron a concebir las leyes y rebuscar el origen de las opiniones de los sabios maliquitas precisamente en las dos fuentes primordiales; el corán y la tradición, a menudo dándoles un sentido más justo y aseverando su origen, y esto era no tanto para confundir a sus adversarios como para darse sosiego, evitando que, alguien quisiere profundizar más allá algún punto o le cupiere una duda cualquiera. Sostengo que Averroes, además de compenetrarse también de aquel nuevo espíritu estaba animado por su cultura lógica y favorecido por su experiencia de dialéctico adiestrado en el estudio comparativo de las diferentes doctrinas jurídicas, lo que le alejaba de todo sectarismo.

Averroes, pues, discutía toda discrepancia con un espíritu deportivo y desinteresado y cuando prefería una opinión doctrinal lo hacía sin presunción ni falsa retórica, contrariamente a la costumbre de doctores de doctrina o escuela. Lo que sorprende, además, es que él atribuye las diferencias doctrinales a la elasticidad de la legislación musulmana y la suavidad de sus principios y de esta forma induce a la tolerencia de todas las doctrinas cuyas diferencias se asoman y desaparecen «como neblina bajo rayos del sol». A pesar de esto, Averroes no renuncia al rito del imán Malik ni a su doctrina jurídica, puesto que lo que cita siempre en primer término es la opinión o la concepción de su imam y, acto seguido, las de los doctores más sobresalientes y en las cuales éstos discrepan del Maestro. Nunca dice de una cuestión que él ignora su solución doctrinal (como suele muy a menudo decir en lo que atañe a ciertas otras cuestiones en las demás doctrinas) lo que demuestra su profunda ciencia del maliquismo y de su jurisprudencia. Por otra parte,

se atreve a criticar la propia doctrina de Malik, a la cual reprocha su alejamiento de los principios básicos en ciertas cuestiones, achacando esto, sin embargo, a que los textos de origen no habrán llegado al conocimiento de su imam o bien que no los consideró auténticos. Comprueba asimismo que su doctrina, en ciertos puntos, va a menudo en contra de los mismos principios que la rigen y orientan su jurisprudencia. Se entretiene en disquisiciones sobre el rito de los Alfaquíes de Medina, el cual es uno de los pilares del Maliquismo (Véase su obra: «Principios de derecho» [7], la cual es probablemente resumida en esta obra suya: «Bidayat-Al-Muytahid», en la parte donde trata de la acumulación en las cinco oraciones diarias, cuestión en que sostiene una opinión distributiva, según las circunstancias) [8].

De todo lo cual deducimos que Averroes no se desprendió de la doctrina del imam Malik, pero tampoco de su propia libertad de apreciación ni de la elasticidad tolerante de su intelecto. Aún más, no intentó manifestar una opinión general contraria a la de sus doctores doctrinales creando una nueva escuela como hizo su abuelo y esto se desprende del examen de sus ideas en su obra «Bidayat-Almoytahid» especialmente al tratar de la impureza de las materias de excreción animal, cuando dice: «Si el innovar fuese admisible, esto es: si se pudiese manifestar una opinión insólita en el consenso, aunque sobre una cuestión ya debatida, afirmaría que existe una diferencia entre las (de esas materias animales) que desprenden mal olor y son rechazadas con asco y las que no huelen mal y no causan asco e incluso las que despiden buen olor. Por ejemplo, el ámbar es unánimemente admitido, a pesar de que la mayoría de nosotros sabe que lo excreta un animal marino; y así del almizcle materia excreta por un animal (el almizclero) y la cual se encuentra en su sangre según lo que dicen» [9].

Esta es una observación justa por parte de Averroes y merece ser retenida como tal. Pero Averroes es prudente y le repugna manifestar ideas que no han sido nunca formuladas por los antecesores. Naturalmente, él criticó a las otras escuelas en numerosas cuestiones y confundió a sus doctores por infringir sus propios principios fundamentales, cada vez que cometían esa infracción. Menciona de vez en cuando la doctrina de los dahiritas sin nombrar a su promotor el imam Dáud Al-Isfahani, limitándose sólo a mencionar el nombre de Ibnu-Hazm quizás por

---

[7] «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 102.
[8] «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 174.
[9] «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 81.

ufanía de que éste sea un andaluz o bien por atenerse al juicio de los sabios que decían: «Sin Ibnu-Hazm no habría mención de Dáud».

Para Averroes «Al-Yumhur» (consenso) lo constituyen los tres imames: Malik, Al-Chaféi y Abu-Hanifa [10]. En cuanto al «hadiz» el único auténtico es el que está contenido por los dos «Códigos» de Bujúri y Muslim, o en uno de ellos [11]; y lo curioso es que se apoya más bien en Muslim como es costumbre de los marroquíes, quienes como es sabido lo prefieren al Bujúri en lo que atañe a la autenticidad de la cadena de los transmisores orales. Y a propósito de los «hadices», Averroes se ha revelado posesor de experiencia y habilidad, contrariamente a lo que se dijo, esto es que en él la ciencia aventaja el conocimiento de la tradición oral. La verdad es que Averroes es muy meticuloso en el escogimiento entre las versiones del «hadiz», referente a la prosternación «sobre la frente y la nariz». Cita la versión de Muslim, la cual menciona sólo la frente en acuerdo con el rito de Malik y en refutación del sabio tradicionalista Abu Omar Ibnu Abdelbarr el cual se atiene a las versiones de «la frente y la nariz» [12].

En otra parte rebate la opinión de este último sobre un «hadiz» dudoso según él y que Averroes admite como auténtico, valiéndose de que existe en el «Código» de Muslim [13] y esto a pesar de que la obra de Ibn-Abdelbarr «Al-Istidhkar» es su fuente preferida para fijar las opiniones y atribuirlas a sus autores [14].

Suele también estudiar un «hadiz» normal en cuanto al fondo basándose sobre otro dudoso [15] y esto para llegar a la crítica del texto tras la justificación de su cadena de tradición oral. Los ejemplos de su erudición en la ciencia de la tradición son numerosos y nos llevarían a una prolijidad inoportuna.

Además Averroes hace buen uso de sus conocimientos médicos, de la naturaleza y astronómicos en su selección entre opiniones y doctrinas y en la constitución del derecho sobre bases científicas y lógicas. Ahí va un ejemplo en sus comentarios sobre las discrepancias de los alfaquíes acerca de la persistencia del período de menstruación durante el embarazo. Dice: «los motivos de sus discrepancias sobre el particular residen en la dificultad de saberlo por experiencia y en la confusión de los dos estados,

---

10 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 59.
11 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, págs. 47 y 61.
12 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 139.
13 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 212.
14 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 88.
15 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 131.

pues suele haber flujo de sangre (que la embarazada considera sangre menstrual) si ella es de fuerte constitución y si el feto es pequeño y así puede haber una segunda concepción según Hipócrates, Galeno y otros médicos...» [16]. Otro ejemplo en las razones que da de los desacuerdos entre los alfaquíes sobre la impureza de los huesos y pelaje de los cadáveres. Dice que ello depende de la sensibilidad y del crecimiento. Los que pretenden la persistencia de ambas cosas en hueso y pelo rechazan la impureza [17]. Tercer ejemplo: su refutación de la opinión de Aljalil-Ibnu Ahmad en lo que concierne al crepúsculo y según la cual su duración no sigue siempre unas leyes inmutables y nuestra experiencia de esa duración [18]. Cuarto ejemplo: su opinión sobre el sepelio rápido de los muertos. Admite esto en los que no fenecieron por causa de enfermedades especiales (dudosas) ya que los médicos aconsejan esperar tres noches [19] antes de enterrar los que mueren repentinamente sin causas aparentes, por simple paro del corazón.

Ahora merece mención el hecho de que Averroes era partidario de la fijación de las lunaciones por medio del cálculo y no basándose sobre la simple vista. Dice que los motivos de las diferencias entre los Alfaquíes radican en el desecho de la experiencia en una materia que depende precisamente de la experiencia y en ello se vale del «hadiz» que dice: Empezad el ayuno a la vista de la luna nueva y cesadlo cuando la reaparición de la siguiente y si en uno de los casos el cielo está encapotado, «suputad». Añade que la mayoría interpreta «Suputad» basándose en otra versión del mismo «hadiz» que dice (en lugar de suputad): «.....terminad los treinta días»; otros dicen que el significativo de suputad es calculad [20].

Estimo que estos cortos apuntes nos permiten apreciar en su justo valor las características de la jurisprudencia de Averroes, las cuales le sitúan en alto lugar entre los alfaquíes, demostrando su capacidad de raciocinio, de crítica constructiva en el saber de la tradición oral; nos permiten reconocer que su actuación es de matiz moderado y tolerante como la ley musulmana misma; que si no se constituyó jefe de una escuela de jurisprudencia es porque no quería añadir discrepancias a las ya existentes, pues era capaz de hacer carrera aparte como su abuelo, dentro de la doctrina de Malik y como los demás grandes doctores.

---

16 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo pág. 53.
17 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo pág. 78.
18 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo pág. 96.
19 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo pág. 226.
20 «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo pág. 284.

Estos escrúpulos son prueba de su devoción religiosa en general y de su devoción hacia los antecesores, modelos de ortodoxia.

Admiro las ideas que expone en el rebatimiento de la opinión de los que consideran ateo al que no practica las cinco oraciones diarias y las referentes a la significación aparente de los «hadices» en esta cuestión y que él interpreta así: «los que desechan las cinco oraciones intencionada y gustosamente...» y si así fuese, él no es de opinión de sancionar al culpable con la pena de muerte por ateista porque esto no sería legal, sino con una condición triple codificada en la ley musulmana. Si es por simple negligencia el culpable no es juzgado ateo, contrariamente a la doctrina «motazelita» (racionalista) en que uno es ateo por sus pecados, lo que rechazan los «sunnitas» (ortodoxos).

Esto es un bosquejo somero de su opinión; para más detalles véase en el texto original [21].

Después de este corto examen de la cultura jurídica de Averroes veamos ahora su filosofía teológica y su actividad hacia la legislación musulmana en general, porque están en estrecha relación con la fe y la idea religiosa del Islam. Sus dos obras: «Fasl-el-macal» (Aseveracion de los vínculos entre la filosofía y la religión) y «El-cashf-'an-manahiy-el-adil-la» (Descubrimiento de las vías conducentes hacia los argumentos probatorios) son célebres, al igual que estotra: «Tahafut-Attahafut» (Aberración de la aberración), constituyen sus principales títulos de filósofo del Islam, pues consiguió en ellas la conciliación entre los designios de la filosofía y los de la religión y refutó los argumentos de los que sostenían la incompatibilidad entre ambas. Más aún, demostró con sus argumentos y su modo de vida intachable que el filósofo puede ser un sincero creyente en Dios siguiendo escrupulosamente las prescripciones de su religión hasta llegar a ser un modelo de piedad y sabiduría para sus correligionarios. Este aspecto de su actividad intelectual, harto conocido y asaz investigado, no es precisamente el tema de nuestro discurso, pero supone una actitud, la cual consideramos como un complemento de luz sobre la jurisprudencia de Averroes y su eminencia en la jerarquía religiosa. Esa actitud consiste en su oposición a la doble tendencia dogmática y jurídica de los Almohades.

En realidad no se trata de oposición en el sentido exacto de la palabra sino que esa actitud suya presuponía al fin y al cabo una oposición; porque la osadía de refutar las ideas de Algazel y la de escribir una crítica de su obra: «Tahafut-Al-falasifa» (La aberración de los filósofos),

---

[21] «Bidayat-al-Muytahid», 1.er tomo, pág. 91.

dada la primacía de que gozaba Algazali en el espíritu de los Almohades, los cuales lo consideraban como el inspirador de su caudillo Al-Mehdi Ibnu-Tumart en su levantamiento contra los Almorávides ya que —se dice— fué su discipulo; esa actitud suya no puede interpretarse sino como la continuidad en las hostilidades que los alfaquíes rompieron contra Algazali y sus obras bajo la dinastía anterior, lo que no era precisamente para agradar a los Almohades y los partidarios de Algazali en general. Por otra parte, la crítica por Averroes de los «Acharitas» en los problemas de las aleyas semejantes, de la prueba de la existencia de Dios, etc. —siendo el dogma de Al-Achaari el de los Almohades, que lo impusieron al pueblo y por el cual combatieron a los Almorávides— esa crítica era también un gesto arrojado de «no conformismo», que suponía por parte de Averroes una intrepidez moral muy rara en su época y esto fué quizás lo que afianzó su reputación de sabio elevado al rango de imam en la consideración de la gente, a pesar de que haya causado en el terreno político una impresión desfavorable en los hombres de Estado de su época; impresión desfavorable que influyó en el encarnizamiento con que se le reprochó sus extravíos cuando cayó en desgracia y fué puesto en acusación.

En resumidas cuentas, Averroes era un hombre con un espíritu orientador, refractario a toda orientación ajena; era un gran doctor de la legislación y jurisprudencia musulmanas a la vez que gran filósofo; y si decimos doctor de la ley entendemos por ello doctor en teología y ciencias religiosas, porque el derecho en el Islam procede de la religión. Sentía verdadero amor por la filosofía a la vez que por la religión y a ambas defendía. Ahí reside su grandeza.

—Dios tenga su alma—.

Prof. ABDELLAH GUENNUN.
Miembro marroquí de la Academia Arabe.
Ex gobernador de Tánger. Tánger.

LE TRAITÉ INÉDIT DE SIĞISTĀNĪ SUR LA PERFECTION HUMAINE (N. B.)

Si l'on passe en revue les publications, depuis la deuxième Guerre Mondiale, concernant les penseurs et les philosophes du X.e siècle, qui se placent entre al-Fārābī et Ibn Sīnā tels que Yaḥyā b. 'Adī[1], Ibn Miskawaiyh[2], al-'Amīrī[3], Abū Ḥayyān at-Tawhīdī[4], et Ibn Zur'a[5], on remarque qu'on a comblé certaines lacunes dans les domaines métaphysiques, logique et éthiques. Malgré cela, un passage assez long des *Commentaires* faits sur les *Catégories* d'Aristote mis à part[6], on ne se rencontre pas une étude à ajouter à la bibliographie donnée par Brockelmann dans *Geschichte der arabische Litteratur* sur Siğistānī, le Logicien, qui a vécu, également, après al-Fārābī et avant Ibn Sīnā (voir, I, 236 et *Suppl.* I, 377).

Comme on le sait, Siğistānī, dont les oeuvres d'Abū Ḥayyān[7] se forment la source inmédiate, est le disciple de Yaḥyā b. 'Adī et de Maṭṭā b. Yūnus en matière de logique. Dans le cercle formé par Siğistānī à Baġdād, c'était la logique d'al-Fārābī qu'on enseignait. Parmi ses élèves, il y avait des savants de son temps, tel que M. b. 'Abdūn al-Ǧabalī[8], et des penseurs, tel qu'Abū Ḥayyān. Avec Ibn Miskawaiyh, Abū Ḥayyān et al-'Amīrī, Siğistānī a joui de la protection des princes bouyides[9]. Ibn Arīd, Vizir, lui attribuait une importance pour ses idées politiques[10]. Voici comment son disciple Abū Ḥayyān parle de son Maître Siğistānī: «... En ce qui concerne notre Cheikh Abū Sulaimān, ses vues sont plus subtiles, ses pensées plus profondes, son esprit plus clair, ses trouvailles sont uniques et le mieux appréciées, toutefois, il a l'expression hésitante

et l'élocution difficile du fait de son origine non arabe; il lit peu, il défend violemment ses idées, il interprète d'une manière heureuse toute difficulté, enfin, il a les mains avares de son savoir»[11].

Siǧistānī qui, ayant souffert de lèpre, passait la vie dans sa demeure parmi ses amis et ses disciples, et se contentait des informations obtenues par Abū Ḥayyān, a composé une dizaine d'ouvrages: 1. *Siwān al-Ḥikma*[12], 2. *Maḳāla fī Marātib Ḳuwā'l-Insān*[13], 3. *Risāla fī Iḳtiṣāṣ Ṭuruḳ al-Faḍā'il*, 4. *Risāla ilā 'Aḍuḍ ad-Davla*[14], 5. *Masā'il Iddatu Su'ila 'Anha*, 6. *Kalām fī'l-Mantiḳ*[15], 7. *Ta'ālīḳ Ḥikamiyya*, 8. *Risāla fī'l-Muḥarriḳ al-Awwal*[16], 9. *Maḳāla fī Anna'l-Aǧrām al-'Ulwiyya Ṭabī'atuha Ṭabi'atun Ḫāmisatun*[17], 10. *Maḳāla fī'l-Kamāl al-Ḫāṣṣ Bi Naw 'al-Insān*. Il faut y ajouter *Īḍāḥ Maḥaǧǧat al-'Ilāg* (Rāmpūr, I, 469, 21b) et «ein längeres philosophisches Fragment» (Taimūr, Aḥlāq 290, 14), cités par Brockelmann, et les fragments qui se trouvent dans les oeuvres d'Ibn Miskawaiyh et d'Abū Ḥayyān.

Parmi les oeuvres de Siǧistānī, citées en haut, aucune n'est publiée jusqu'à présent. Dans la présente étude, nous éditons sa *Maḳāla fī'l-Kamāl al-Ḫāṣṣ Bi Naw' al-Insān* (Petit Traité Sur La Perfection Qui Appartient Spécifiquement Au Genre Humaine), en faisant la collation du Manuscrit de Kastamonu, dont nous venons de découvrir lors de notre séjour d'étude en Anatolie du Nord, avec le Manuscrit de Téhéran déjà connu[18]. Nous en prenons le premier comme la base de notre édition. Il est dans un recueil qui se trouve à la Bibliothèque des Manuscrits à Kastamonu sous le numéro 339. Notre texte qui se place entre les pages 155b-161b du recueil, se range en sixième ouvrage. Dans notre édition, nous avons exclu les parties qui se trouvent au commencement et à la fin du MS. de Téhéran et qui ne sont que dés éloges attribués à 'Aḍuḍ ad-Dawla, souverain bouyide, en raison de l'incohérence qu'elles présentaient en face du sujet purement philosophique et abstrait, même si elles sont justifiables au point de vue historique[19]. Ces parties sont indiquées dans les notes. Nous n'avons pas pu lire le mot: ترانيا Il est possible qu'il soit d'une origine de transcription déformée, provenant ou bien du Grec, ou bien du Syriaque, ou bien du perse ancien. Si l'on se rend compte les fautes commises par le copiste qui semble ignorer l'arabe, dans le MS. de Kastamonu, il pourrait être difficile encore davantage de le déchiffrer. Nous avons recouru au MS. de Téhéran, copié à Madrasa-i Šayḫ Luṭf Allah à Isfahān, au soir du premier mercredi de Mois de Ramaḍān en 1043 de l'Hégire, d'une écriture Ta'līk, là où nous avions des doutes sur le MS. de Kastamonu (K), même si le premier (T) est

attaqué par des mites. Nous avons indiqué les varientes en notes, sans pourtant citer le MS. de Téhéran.

Semblables aux oeuvres philosophiques composées au X. Siècle, *Fī'l-Kamāl* nous apporte un système intègrale dans lequel se trouve une partie métaphysique qui contient, à l'ordre de création, l'Intellect, l'Âme et la Nature, et une partie astrologique, physiologique, sociologique et éthique qui contient l'Homme. Mais, l'intégrité de l'ouvrage subit de la corruption en deux endroits: Ou bien là où l'on commence, soudain et sans aucun rapport avec le sujet, à raconter les vues des Chrétiens, tels que les jacobites, les Melkites et les Monophysites, ainsi que des Païens, des «Gulât», des «Sūfīs», des «Mutakallimūn», des Zaroastriens, et des philosophes, concernant Dieu, et à expliquer les attributs divins en fonction de symboles créés par l'esprit humaine[20]. Ce qui intéresse le plus de la Théologie! Ou bien, là où l'on traite de la Trinité et l'on fait des commentaires sur un passage dont on prétend le rapport avec la Trinité en se référant au *Traité du Ciel* d'Aristote[21]. Le fait d'introduire ainsi dans le texte, des passages qui n'ont aucun rapport directe avec le sujet traité, ne peut pas être affirmé comme un cas singulier chez Siğistānī, si l'on constate la même chose au sujet d'un texte attribué à Siğistānī: *Fī Mabādi' al-Mawğudāt*, que le professeur Troupeau de la Sorbonne vient d'examiner[22]. La question de savoir si ces passages sont introduits dans le texte par une main autre que celle de Siğistānī, ou bien si ce n'est qu'un simple défaut de composition due à lui, reste, pour le moment, sans réponse. Les lignes ainsi ajoutées au commencement et à la fin du MS. de Téhéran nous indiquent que le texte n'est pas, toujours, loin d'intervention.

Quand aux idées exposées dans le traité en question. Exprimées par Siğistānī d'une façon assez en désordre, elles se conviennent à ce dont Abū Ḥayyān était le témoigne dans ses oeuvres. Nous allons indiquer ces témoignages en bas. L'essentiel en ce qui concerne ces idées, c'est d'avoir une conception de Perfection et de Béatitude chez l'homme, conception qui n'est, au fond, que la participation de l'homme parfait à l'Intellect Universel par l'intermédiaire des Corps Célèstes et qui ne se fonde, au point de vue ontologique et psychologique, que sur les idées aristotéliciennes et néoplatoniciennes. Cette conception de perfection et de Bonheur Suprême, qui est liée d'une façon remarquable à la Cosmologie et aux Intellects Séparés, est aussi représentée, dans le monde musulman, à partir d'al-Fārābī[23], par les penseurs du X. siècle, liées à Siğistānī, tels qu'al-ʿĀmirī[24], et Ibn Miskawaiyh[25], et Ibn Mukaffā'[26].

Suivant cette oeuvre, Dieu a créé les créatures *ex nihilo*, en les sé-

parant l'une de l'autre et en les donnant une forme spéciale pour chacune. Dieu a fait jouir ses créatures de son mystère divin, de sorte que chacune d'elles a pris, à la fois, une forme définitive et une fin propre à elle. Dieu a émané sur ses créatures de sa lumière divine. Ainsi, chacune d'elles fut donnée de la capacité d'atteindre à son but à elle.

Celui qui fût créé par Dieu en premier lieu, ce fût l'Intellect. C'est par l'Intellect que Dieu a créé l'Âme. Ensuite, Dieu a créé la Nature en montrant l'Intellect à l'Âme. L'Intellect se trouve, donc, juste au milieu entre Dieu et les autres créatures. L'existence de l'Intellect réside dans le fait de concevoir, d'une façon non-discursive, que la source de sa propre «vie» réside en Dieu, ou bien, dans la conscience qu'il a eu sur le fait que Dieu est Premier Agent. L'Intellect est le lieu des idées. Il est la forme des formes, la puissance des puissances. Celui qui donne aux créatures, leurs formes, leurs harmonies, leurs perfections et, par l'intermédiaire de l'Âme, leurs vies, c'est l'Intellect[27]. C'est, grâce à Dieu que l'Intellect peut être donnateur des formes aux créatures et peut concevoir leurs formes. C'est par la voie non-discursive que l'Intellect conçoit Dieu. La création par l'Intellect s'affectue suivant les quatre causes, à savoir: la Matière, la Forme, l'Agent et le But. L'Intellect, étant créé au premier lieu par Dieu, ayant imposé l'harmonie aux créatures, et se formant leur but ultime, doit être considéré, à juste titre, comme Donnateur de Perfection. Toutes les puissances au monde, soit matérielles soit immatérielles, lui aboutissent. Il crée et éclaircit l'Âme. Il se constitue la source de «vie» par l'intermédiaire de l'Âme.

Selon Siğistānī, parmi les créatures, c'est l'homme ce qui présente la forme d'une excellente perfection, et celui qui possède les puissances et les facultés les plus équilibrées du monde. L'homme est lieu du rencontre de toutes les puissances, soit terrestres soit célestes. Il se forme une unité par des pluralités. Par la voie de l'Intellect, il reçoit de Dieu la Beauté et le Bien. Ainsi, il s'est éclairci, à la fois, de son âme et de son essence. Il s'est vérifié de son substance. En faisant passer ses puissances aux créatures d'en dessous de lui, il devient, à son tour, donnateur des formes. Ensuite, il conçoit les créatures grâce à quatre causes, à savoir: le «que», le «pourquoi», le «si», c. à. d., «si la chose est», et le «qu'est-ce», c. à. d., le «ce qu'elle». Les créatures humaines, dans la mesure de leurs dispositions, et des positions des corps célestes, recoivent ce que leurs donnent les corps célestes: Ce n'est que la vertu.—Les corps célestes, ayant de nature de feu, sont témoins des événéments dignes de considération. Ils possèdent la science d'une façon immatérielle. Cela veut dire qu'ils sont vivants. Ils sont perpétuellement en acte. Ils ne

subissent point de la passion. Ils sont, aussi, des unités formées par des pluralités. Dans le monde de la génération et de la corruption, ils engendrent les particuliers dans le cadre de la matière qui accepte leur impression et suivant leurs propres positions[28].—Dans le cadre de la matière disposée de passion, suivant les formes à agir sur la matière, et dans la mesure où l'homme reçoit des corps célestes ce que ces derniers lui apportent, il se présente à l'âme humaine le désir de gouverner.—Mais, les puissances provenantes des principes ultimes donnent les vertus à la Nature ainsi qu'à l'Âme et à l'Intellect à moins qu'ils soient pures et propres. De cette manière, l'homme prend à la main le pouvoir de diriger le pays dans la mesure de sa perfection, c. à. d., selon la quantité et la qualité de ses propres puissances, telles que l'attaque, le désir, la sensation, l'imagination[29], la représentation, la réflexion, l'opinion, la résolution[30], l'intuition, l'intellection, la mémoire, la réminiscence[31], la supposition, l'interprétation, la science et l'intellect[32]. Il effectue la justice, il défend la loi religieuse (Šarīᶜat), il établi l'harmonie. Les citoyens deviennent satisfaits, les cités cultivées, la pluralité des gouverneurs se perd dans l'unité d'un gouverneur. Ainsi se réalise la Sagesse Divine, et la Šarīᶜat rationelle.

Il est possible, à la fois, de vérifier et de compléter l'ouvrage dont nous venons de résumer en classant les idées assez éparpillées, en nous référant aux passages empruntés à *Imtā'* d'Abū Ḥayyān et à son *Muḳābaṣāt* de la façon suivante[33]:

1. La phrase, avec laquelle Siğistānī nous montre l'impossibilité d'attribuer à Dieu les attributs qui appartiennent à ses créatures, se répète d'une certaine manière dans *Muḳābaṣāt*[34].

2. Selon Siğistānī, les Corps Célestes engendrent les particuliers. Lors de leur création, Dieu ayant donné aux créatures de son propre mystère, Il leur a, ainsi, données un but pour qu'elles se ressamblent à Dieu. De ce fait, le Monde Sublunaire a l'intention de se ressambler au Monde Supérieur pour se perfectioner. L'Homme, la Nature, l'Âme et l'Intellect ont la même intention de se perfectioner. Abū Ḥayyān nous exprime ces vues en les attribuant à Siğistānī[35].

3. D'après Siğistānī, l'homme est considéré comme une créature qui rassamble en lui même toutes les puissances, soit terrestres soit célestes, et comme une unité formée par la pluralité. On se rencontre la même conception chez Abū Ḥayyān qui nous indique les vues de son maître[36].

4. Pour Siğistānī, la perfection humaine s'effectue par la quantité et la qualité des puissances que l'homme possède en lui. La créature

la plus perfectionée est l'Intellect qni est la source de perfection. On comprend facilement qu'on doit retourner à l'Intellect pour y participer la vie intellectuelle afin de pouvoir atteindre à la perfection. Dans *Imṭā'*, ces vues sont attribuées à Siǧistānī[37].

5. D'après *Fi'l-Kamāl*, on constate l'existence d'une Âme Universelle et d'une âme particulière à l'homme. Ce point ne se contredise pas à *Imṭā'*[38].

6. Puisque Siǧistānī nous présente l'homme comme créature la plus perfectionnée en raison de son intellect, cela veut dire que tant que l'homme se tourne vers la vie intellectuelle et qu'il purifie son âme, il sera possible pour lui d'atteindre le Bonheur Suprême. Il est lieu de se rappeler le fait que les puissances provenantes des prémiers principes et contenantes toutes les vertus n'aboutissent qu'à une Nature pure ainsi qu'à une Âme propre et à un Intellect sans tâche. Dans *Muḳābaṣāt* on a fait allusion à cela[39].

Pour conclure, on peut dire que l'édition de cet ouvrage de Siǧistānī nous sera utile à vérifier l'opinion de Tj. de Boer, qui consiste à dire qu'avec Siǧistānī et ses disciples, il est disparu le milieu intellectuel d'al-Fārābī[40].

M. KÜGEL-TÜRKER

(N. B.) Au cours de notre exposé, nous avons utilisé le système de transcription établi par Brockelmann.

[1] S. Pines, *Un Précurseur Bagdadien de la Théorie de l'Impetus*, *Isis*, 1953, 44, 247-251; S. Pines, *A tenth Century Philosophical Correspondence*, *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, XXIV, 1955, 103-136; M. Türker, *Yaḥyā b. 'Adī ve Neşredélmemiş Bir Risâlesi*, *DTCF Dergisi*, XIV, 1-2, 1956, 87-102, Ankara (Traduction en anglais, N. Rescher-F. Shehadi, *Yaḥyâ b. 'Adî's Treatise «On the Four Scientific Questions Regarding The Art of Logic»*, *Journal of History of Ideas*, 25, 1964, 572-578, New York); M. Türker, *Yaḥyâ b. 'Adî'nin Varlıklar Hakkindaki Makalesi*, *DTC Fakültesi Dergisi*, XVII, 1-2, 1957, 145-157, Ankara (Accompagné d'un résumé en français).

[2] Abdul Hamid Khwaja, *Ibn Miskawaiyh: Fauz al-Asgar*, Lahore, 1946; Ibn Miskawaiyh, *al-Hikma al-Ḫālida*, édité par Badawī, Caire, 1952; Anawati, *La Sagesse Eternelle de Miskawaiyh*, *Revue du Caire*, 1952, 59-81; R. Walzer, *Some Aspects of Miskawaiyh's Tahdhib al-Ahlâq*, *Studi Orientalistici in Onore di G. Levi della Vida*, II, 1956, 603-621; M. Arkoun, *Miskawaih: Tahḏib al-Ahlaq*, thèse complémentaire 1960, Paris (inachevée); M. Arkoun, *Miskawaih: Philosophe et Historien*, thèse principale, 1960, Paris (inachevée); M. Arkoun, *Deux Epîtres de Miskawaih*, *BEO*, XVII, 1961-1962, 7-74; Abdulhaq Ansari, *Miskawaih's Conception of Saᶜâda*, *Islamic Studies*, 1963, II, 3, 317-335; M. Arkoun, *Textes Inédits de Miskawaih*, *Annales Islamologiques*, V, 1963, Caire, 181-205; Abdul Haq Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawaih*, Aligarh, 1963-1964; M. Arkoun, *Miskawaih: Fi'l- Aḳl wa'l- Maᶜkûl*, *Arabica*, 1964, I, 80-88; M. S. Khan *Unpub-*

lished Treatise of Miskawaih on Justice, cfr. M. Arkoun, *Hespéris*, II, 2-3, 1961, Rabat.

[3] Dans *Ibn Miskawaiyh: al-ḥikma al-Ḫālida*, éd. de Badawī, 1952, voir *Min Vaṣāyā'l-ᶜÂmirī*, pp. 348-375; Rosenthal, *State and Religion According To Abû'l Ḥasan al-ᶜÂmirī, Islamic Quarterly*, III, 1956, 42-56; al-ᶜĀmirī, *Saᶜādat wa'l-Isᶜād*, éd. de Minowi, Téhéran, 1957; J. C. Vadet, *Le Souvenir de l'Ancienne Perse Chez le Philosophe Abû'l-Ḥasan al-ᶜÂmirī; Arabica*, 1964, 258-271; M. Türker, *al-ᶜÂmirī et les Commentaires des Catégories, Araştırma*, 1965, Ankara; M. Arkoun, *La Conquête de Bonheur Selon al-ᶜÂmirī, SI*, XXII, 1965, 55-90.

[4] M. Bergé, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Prosateur et Penseur Arabe du IX X S. Sa vie, son milieu et son oeuvre*, thèse, 1960, Paris (inachevée); M. Bergé, *Epître sur les Sciences d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, BEO*, 1963-64, XVIII, 241-283 (voir, Vajda, *Brèves Notes sur la Risâla, Arabica*, II, 1965, 196-199); *La Risâlat al-Ḥayat d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, BEO*, XVIII, 1963-64, 147-195; Z. Mahjoub, *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī. Un Rationaliste Original, IBLA*, 1964, 4, 108, 317-345; Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī *As-Ṣadāka wa'l-Ṣadīq*. Ed. de Keiylānī, Damas, 1964; Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *Aḫlāq al-Wazirayn*, Ed. de Tanǧī, 1965, Beirouth; I. Keilani, *Baṣāᶜir al-ᶜUlāma wa Sarāᶜir al-Ḥukamā par Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*, Thèse, Paris, 1960.

[5] C. Haddad, *Isā b. Zurᶜa. Philosophe arabe et apologétiste chrétien du X.ᵉ Siècle*, thèse principale dactylographiée, Sorbonne, 1952; S. Pines, *La Loi Naturelle et la Société: La Doctrine Politique et Théologique d'Ibn Zur'a, Studies in Islamic History and Civilisation;* 1961, 1954-190.

[6] M. Türker, *al-ᶜAmirī, Araştırma*, 1965, pp. 1 —(Un passage extrait de *Tafsīr Maᶜānī Kitāb Arisṭūṭalīs fī'l-Kitāb al-Maḳūlāt*, écrit par Abū Muhammad ᶜAbd Allah b. Muhammad al-Vāhibī (?), qui se trouve dans le MS. Ayasofya— 1483/ Istanbul, p. 113 a).

[7] *Mukabaṣāt*, éd. de Sanduhi, 1929, Miṣr; *Imṭā' wa'l-Mu'ānasa*, éd. de A. Anūn, 1952, Miṣr; *Aḫlāq al-Wazirayn*, ed. de Tanǧī. Comparer, M. Y. Moussa, *Attitude d'Ibn Roschd à l'Egard de la Philosophie et de la Religion*, Paris, thèse principale, 1956, P. 72- *Imṭā'* est très important en raison d'être la source immédiate des informations sur la discussion entre Abū Ṣaᶜīd al-Ṣīrāfī, Grammairien, et Mattā b. Yunnus, philosophe, ainsi que sur Ihwān aṣ-Ṣafā', Société philosophique, et sur les Bouyides.

[8] Saᶜīd al-Andalūsī, *Tabaḳāt al-Umam*, Ed. de Blachère, Paris, Larose, 1935, p. 147.

[9] I. Keilāni, *Baṣāᶜir*, p. 45; *Imṭā'*, I, p. 29. L'Attribution de la perfection à Adud ad. Davla dans *Kamāl al-Ḫāss*, nous parait très significative. Voir ici la note 19 et dans le texte arabe * et **.

[10] *Imṭā'*, II, 24-25, 116-117.

[11] *Imṭā'*, I, comparer, Mahjoub, *Abū Ḥayyān*, p. 342.

[12] On étudie dans cette oeuvre les fondements de la philosophie suivant les philosophes anciens. Il en existe les abrégés qui sont encore inédits et qui se trouvent dans les Mss. à Istanbul: Beşir Ağa-494, Murat Molla-1408, Köprülü-903. Comparer, *Islamica*, IV, 534-8. Bayhakī a composé une *Tatimma* à *Ṣivān al-Ḥikma*. Voir, Qazwīnī, *A. S. al-Manṭiqī Sidjistānī. Savant du IV.e S. de l'Hégire;* Publication de la Société Africaine, Châlon, 1933, ou, public. d'Et. Iran. 5, 32 (Etude en perse, accompagnée d'un résumé en français). Dunlop, *Biographica*

Material From The Şiwān al-Hikma, d. R. A. S., 1957, 82-89; K. Husaini, *Contribution of Zahuriddin al-Bayhaki, Islamic Culture*, 1960, 12, 49-59, 77-89.

13 Il est possible d'avoir une idée sur les degrés des puissances humaines en consultant le passage y relatif dans *Fī'l-Kamāl*. Voir, p. 156b. Chez Siğistānī, il parait qu'il existe une conception concernante les degrés des créatures. De ce point de vue, une phrase de *Mukabasāt*, p. 288,

التريب الجارى على النظام اللازم فى مراتب الموجودات انها الوحوة المحصنة,

nous attire l'attention, si nous pensons à un petit traité attribué à Siğistānī et nommé *Fi Mabadi' al-Mawğudāt*, dont professeur Troupeau a eu l'intention d'étudier (Ms. Ar. 173, 99r-101b, Paris, Bibl. Nat.).

14 Dans le MS. de Téhéran qui contient *Fī'l-Kamāl*, il y a des passages où l'on considère 'Aḍuḍ ad-Davla comme la créature humaine d'une perfection complète. Voir dans le texte arabe les indications * et **.

15 Malgré que Siğistānī soit surnommé comme logicien, on n'a pas encore découvert ses écrits sur la logique, excepté un fragment sur les *Catégories* d'Aristote. Comparer ici avec la note 6.

16 D'après Qazwīnī, il en existe un MS. qui contient cet ouvrage, voir, *A. S. Mantiqī*, p. 28. Brockelmann y ajoute le MS. de Rāmpūr, II, 814.

17 Tandis que Qazwīnī nous parle d'un MS. qui contient cet ouvrage à Téhéran, voir, *A. S. Mantīqī*, p. 28, Brockelmann cite *Maḳāla fi Anna'l-Ağrām al-'Ulviyya dāt Nufūs Nāṭiḳa* et donne les no.s des deux copies qui la contient: Téh. II, 634, 10 et Rāmpūr, II, 814. D'après les noms de ces ouvrages, on peut conclure que Siğistānī et son cercle croient aux corps célèstes vivants. *Fī'l-Kamāl* et un fragment attribué à Ibn al Amīd, (Vizir des Bouyides, mort en 962), (Abū Ḥayyān, *Taǧārib al-Umam*, II, 275), dont nous venons de publier dans notre article intitulé *Un Traité Attribué à al-Fārābī, Araştırma*, III, 1965, p. 1, Ankara, confirment la même chose.

18 Je voudrais remercier à Professeur Sayyed Husayn Naṣr, qui a eu l'extrème obligeance de nous envoyer le microfilm du MS. de Téhéran qui se trouve à Kütüphnāai Mağlis-i Millī, ainsi qu'à Regional Cultural Institute à Téhéran.

19 Voir les notes du texte arabe * et **.

20 Voir le texte, p. 157b.

21 Voir le texte en arabe, p. 159a.

22 Voir, ici, p. 259 ss.

23 Ansari, *The Conception of Ultimate Happiness in Muslim Philosophy, St.* 13., 1-3, 1964, 166-173.

24 Voir J. C. Vadet, *Le Souvenir*, p. 258; M. Arkoun, *La Conquête*, p. 86.

25 M. Arkoun, *Ibn Miskawaiyh: Fil'Aḫl*, p. 80-81.

26 P. Charles Dominique, *Le Système Ethique d'Ibn Mukaffa' d'après ses deux Epîtres Dites al-Şagir et al-Kabīr*, p. 45-46. *Arabica*, I, 1965, 45-67.

27 La vie que l'Intellect donne aux créatures ne contient pas une signification biologique. La vie propre à l'Intellect, c'est le désir ardent d'atteindre à la Beauté Absolue et au Suprème Bien pour qu'il se tienne vivant (Voir, le texte arabe, 159b). La signification de la vie chez les Corps Célestes, c'est d'avoir l'Intellection. Cela s'affirme par les fragments nouvellement édités d'Ibn Amīd Abū'l-Fatḥ b. Abū'l-Faḍl et d'Abū Zayd al-Balḫī dans *Un Traité Attribué à Al-Fārābī, Araştırma*, 1965, III.

28 A la fin de son *Fī'l-Kamāl*, Sigistānī parle largement des sujets astrologiques, des constellations, telles que Bélier, Sağittaire, Gémeaux, Balance, Lion et Scorpion, des demeures des planètes et des possesseurs. On peut se référer aux ouvrages d'Abū Ḥayyān pour décider exactement ce que pense Siğistānī sur l'Astrologie. De ce point, l'Astrologie doit fermer sa porte sur les ignorants de la philosophie (*Muḳābasāt*, 138). Parfois certains hommes peuvent réaliser des prodiges, mais, l'astrologue n'a pas de capacité de renverser les événéments.

29 التوكم. Abū Hayyān définit ce mot comme suivant:

العقل من غير اثبات حكم موافقة الظن *Muḳābasāt*, 312.

30 الجزم La signification de ce mot est de: هو قوة تحدثها قوة الثقة بأوايل الامور مع سكون الظن بموافيها , Muḳābasāt, 312.

31 الذكر voici la définition de ce mot dans Muḳābasāt, 312.

32 سلوك النفس الناطقة الى تلخيص المعانى ومعرفة ماهياتها

33 Nous nous référons aux ouvrages d'Abū Hayyān, étant donné que «Ṣiyān al-hikma» n'est pas édité.

34 . . . والذات الاولى متعالية عن أن تلحقها أو يحيط بها صفة ما يلحق غيره من الموجودات المفعولة له . . . (p. 288). Comparer, ici, avec le texte arabe, p. 158a.

35 . . . أن هذا العالم السفلى مع تبدله فى كل حال واستحالته فى كل طرف ولمح متقبل لذلك العالم العلوى شوقا الى كماله وعشقا لجماله وطلبا للتشبه به وتحقيقا بكل ما أمكن من شكله فهو بحق التقبل يعطى هذا العالم ما يكون مشابها للعالم العلوى . ومن هذا الباب تقبل الانسان الكامل من البشر من الملك وتقبل الملك من البارى وكذلك الطبيعة للنفس والنفس للعقل والعقل البارى

36 Voir, Muḳābasāt, p. 288: . . . لما كان الانسان الذى هو الموجود الذى ينتهى اليه جميع القوى من الموجود الاول والثانى والثالث من الاجرام السماوية والاستقصات الكائنة الفاسدة والغاية اليها تبلغ القوى وينحصر فيه صار الواحد المتكثر المقابل الواحد المحض . . . Comparer avec le texte arabe, 159b-160a

37 Voir, «*Imtāᶜ*», I, 146: . . . الانسان بين طبيعته وهى عليه وبين نفسه و هى له كالمتنهب المتوزع فان استجد من العقل نوره وشعاعه قوى ما هو له من النفس وضعف ما هو عليه من الطبيعة والا نقد قوى ما هو عليه من الطبيعة وضعف ما هو له من النفس . . . Comparer avec le texte arabe, 156b, 158a-159b.

38 Voir, «*Imtāᶜ*», I, 40-41: . . . والنفس الكلية عالمة بالفعل والنفس الجزئية عالمة بالقوة وكل نفس جزئية تكون أكثر معلوما وأحكم مصنوعا فهى أقرب الى النفس الكلية تشبها بها وتصيرا لها Comparer avec le texte arabe, 158b:

39 Consulter Muḳābasāt, 119, 248: . . . فاعلم انك لا تصل الى سعادة نفسك وكمال حقيقتك وتصفية ذاتك الا بتنقيتها من دون بذلك وصفائها من كدر جملتك وصرفها عن جملة هواك " " والعقل نهاية الشرف والكمال به يكون من نيل السعادة الكبرى من العلة الاولى . Comparer avecle texte arabe, 156a-156b.

40 T. J. de Boer, «History of Philosophy», p.

197:- 198.K: علم 199.K: العرضية 200.- 201.K: مفرقه
202.K:- 203.K: تكثر 204. الوجوه 205 العنيمت 206.K: العلم
207. ينسها 208. واحد 209. افرانها 210. عنور 211. يظهر
212.K: يختلف 213.- 214.K:- 215.K: سفره 216.K: الكلية 217 المسترقة
218. قوى 219. له لا 220.K:- 221.- 222. 223.K: بيان 224.K: بيهط
225.K: الطالك 226. السياسات 227.K:- 228 بسابر 229. فيها
230. ولجلاله 231.K: الباريه 232.- 233. الباريه 234. بالوضع
235. العارضه 236. لبشر 237. وسها 238.K: للامور 239. الحط
240.- 241.K:- 242. سطية 243.K: يعلو 244.K: المتحيره 245. قابل
246.K: نسبة 247.K:- 248.K: المعتدله 249.K:- 250.K: التماضد
251.K: والحركات 252.K: الأول 253.K: الذين 254. الاصل 255. المتنقل
256.K: نقبله 257.- 258.K: البيت 259.K: العلى 260.K: الزهر 261.
K:- 262. نقل 263.K: المشاكلة 264.K: جسايها 265.K: بسرف 266.K: على
267.K:- 268. مرتبة 269. الآخر 270.K: حاجته 271. صاحب 272. دال
K: دال 273.K: الى 274. ثم 275.K: منتظم 276.K: مطابق 277. المناسه
278. حينئذ 279.K: فما 280.K: الحمد 281.K: مستحقة

الحمد لله صبح ظلمه العدم بضيا وجود الجود وثبت حجج الالهيه و براهين الوحدانيه وداحض شبها لافكار والجحود (و) وسم أعلام عوالم الاختراع وبدايع الابداع ببصاير العقول الناطقة والحواس الظاهره كالشهود (و) الذى أعطى كلّ شئ خلقه من ناطق وصامت ومنح العقل للمستحق من أهل الركوع والسجود وجعل منهم المقربين والكروبين والصافين والمستحين سفره لأنخام النوع الانسانى لا كلّهم بل لمن دقّ نظره فوقف عند نهاية الحدود ورتّب الأشياء مراتبها من حيث ابتدات الجسم الى منتهى الخط ذى المساحة والكمّ والعدد فلم يعد مكن مكانه ولا نازع ضدّ ضدّه وان طغى فانى رتبته يعد وينتهى نهيه كما اتفق فى هذا الزمان بظهور سيّد السادات الرؤساء وملك الملوك الطوك ومولانا الملك المنصور ذى النعم عضد الدولة وتاج الملة . أدام الله علوّه . فانه ورد العالم غياثا لأهله يسعد اليهم الكلمات اللواتع للكمالات الخاصيّة بصنف صنف من أحواله وطبقة طبقة من طبقات أهله فى التدبير السالك بهم الى أفضل غاياتهم فى السلامة من الآفات والسياسة المؤدية الى مصلحتهم فى معايشهم ومتصرفاتهم عارفا من أعقاب أمورهم ووظيفها على المنابيخ التى يقتضيها سياسة الرعايا حتى لا يفوتهم الا هبل عن معرفة لما يجب عليهم ولا يطغيهم النظر فينبغى بعضهم على بعض ولا يطرح من كان مستحقا للكرامة فيحسن حظه واقفا من هذا الحيدل على كلّ كمال فهو ء أدام الله سلطانه ـ الكامل فى ذاته المكمّل بغيره المستحق من جميع الخلق الثناء عليه والدعاء بدوام الملك وخاصّة من أهل العلوم والآداب فقد قوى منتهم وأعلى كلمتهم وأطلق السهم باذاعة لما يستحله كلّ فرقة من فرقهم من غير تقيّد ليظهر ماتدعيه ولم فيبيّن المحق من المبطل آمنه من أن يسطو أحد على أحد سبيل العصبية فى الأول فالحمد لله الذى احظانا بما جرم بخ به سوانا من عابرى الام الذين تخطوا بعض ما حظينا به من العادة بالكون فى امانة السعيدة وهو المسئول أدانها وأجزايها على أفضل بما ذاته عنده انه الكريم جيد فعّال لما يريد وموجب كافيا بنا والصلوة على محمّد وآله الطيبين والطاهرين .

استدراكات

ص	سطر	يقول	يجب ان يقول
220	٣٠	نهيه	نهيه وهذا نهاية القول فيما اردنا ان نقوله والحمد لواهب الحدود وسبحانه تمت المقالة .

NOTAS

1. مقاله 2.- 3.K:- 4.- 5.K:- 6. الكمال 7.- 8.K:- 9.K:- 10.K:-
11. بام 15. لعليه 14. دور 13.K: اساع منها 12.K:-P: وأنّ . . انبعاثه
16.- 17 بواد 18.K: متداخل 19.- 20.K: ذ 21.K: بنية
22. ... و : - 23. جوره 24.- K: خيره 25.K و P:-
26.K: سى عنه 27.K: الجوهر 28. من سكون 29.K:- 30. ظهر
31. القوى 33. فاضيه 32.K: مولانا الملك أدام الله دولته وعلّوه وأبد سلطانه
34. الآراء الشرعيه 37 الهدايه 36.K: المذهب 35.K: ظاهرة
38.K: لرسوم 39. للسقل 40. والرعايا 41. والرغار K: الرعاع
42. 43.K: يصدقهم تصديقا و 44.K: ارى
45.- 46. نزع 47.K: حرد 48.- 49. الصليه 50. وبأمن
51.K و P: بريس 52. الرياسات 53.K: القوّة 54.K: علم
55.K:- 56.K: علم 57.K: بسم 58.K: المواقعة 59.K: التسوق
60.K: الحس 61.-62.K: الفصل 63. جسمين 64.-65.K: مصحوة
66.K: التشوق 67. و 68. - يكن 69. يجعل 70. حط 70.K:-
71.K: لبعضه 72.K:- 73. بطيف 74. بها 75.K: الحرص
76. معه 77.K: تنازل 78.K: كان 79.K:- 80. اجرام 81. يهنو
82.K: مديحه 83.K: الباهر 84.K: العلم 85.K: الانصال 86.K: بنقل
87. يصله 88.K: المصر 89. احبرا 90.K: اعرض 91.K-92. التكافى
93.K: التمايين 94.K: لها 95.- 96.- 97. له 98. والنصف
K: فليصف 99.K: اصلاق 100.K: وارستهم 101.K: ايجاد 102.K: مد
103. وبها 104. آد 105.K: هلولا 106. جوهر . . . والذى K: جوهرا-
107.K: جوهرا 108. ... و : - 109.K: النستور 110K: ايجاد
K: 111. اقنوطن 112.K: بالايجاد 113.K: الفلاسفه 114.K: بالاضلين
115.K: فورد وظلمه 116.K:- 117.K:- 118. الأوصاف 119.K: اعترافا
120.K: جمله 121. اثرا . . . فيها 122. :- الاعزف 123.K: النطوق
124.- 125. بصفه 125. يقولون 126. مبتدعاته 127.K: الشكل
128. أن يحاطبه K:- 129.K: لنئ 130.K: سم 131.K: بها
132. اثارا 133. المنطق 134. على 135. بالنسبة 136.K:-
137. كل واحد منها :- 138. كل له :- 139.K: نستبعه - 140. مع اتفق
:- 141.K: يفصل 142.- 143.K: يتسبب 144.K:- 145. بها
146.K: فيغطيها 147. بالصور 148.K:- 149.K: مكملا 150.- 151.K: التسبب
152. خاصه 153. كادت 154.K: الثالوث 155.- 156.K: وارسطوطاليس
157.- 158.K: هذا 159. K: الموجوداك 160.K: الموجود 161.K: الباقى
162.K:- 163. بالنفس 164.K: منه 165.K: بالصورة 166.K:- 168.- بالصور
168. بالصور 169. بط 170. اقسامها 171. تصوره 172.K:- 173.-
174. بالفاعل 175. الكل تقدس ذكره 176.- 177.K:- 178.-
179. بط 181.K: يجده 180.K:- 182. بالحياة 183.K: بقا
184.K: الحياة 185.K:- 186.K الاحى 187.K: ليعبد 188.K: بهط
189.K: منه 190. ذلك 191.K:- 192, 193, 194,- 195.K:- 196;

— • —

الحافظة على البشر مصالحهم بضروب السياسة[226] الجارية على ما يقتضيه حكم ذلك الزمان فى ايصال المنافع / الى[227] أهله ودفع المضار عنهم وتوفيقهم على السنن[228] الجامعة لهم صلاح المعاش وحسن المنقلب . ولمّا كانت المثلثات التى يكون بها[229] القرانات مختلفة// فى التأثيرات والأحوال الحادثة عنها فى العظم والجلالة والشرف وكانت النارية[231] منها[232] هى التى تدلّ على جلايل الأمور وجسامها لما لها من قوّة التأثير النارية[233] الغالبة على جميع الاسطقسات بالوضع[234] العارضة[235] فى نجومها بالتأثير والطبع ومنها تكوّن القوّة النزوعية الى جميع المشوّقات للسرور[236] بها[237] وتكوّن الهمة الرياسية . وجب أن يكون عند بلوغ الدور اليها[238] يظهر الشخص الكامل الفضايل باظهار قوّته المرتبة الأمور[239] مراتبها فى الحضور والاباحة وردّها الى[240] مباديها التى على تكوّن مبانيها الصحيحة وقواعدها الرأسية وأركانها الثابتة .

والحمل من بين[241] سايرِ بروج هذه المثلثة هو البرج الذى تأتلف فيه جميع القوى التى تحفظ نظام الموجودات على ما تنظمه الطبيعة الالهية فان وسط سماء[242] الجدى بين زحل العلوى الذى لا يعلو عليه من المتحيرة[243] كوكب وهو دليل السمّو والعلّو والثبات والدوام والبقاء وأوّل قابل[244] من القوى الالهية الفايضة على الموجودات وصار بذلك نسبته[245] الى ذلك العالم نسبة[246] الملايكة والى هذا العالم نسبة[246] المنافرة وصار كالضّد المنافى للقمر السرايع التقلّب الدال على القوى الطبيعية المستحيلة المتبدّلة .

161a

وتاسعة وثالثة // وهما القوس والجوزاء دليلا على[249] المتقاصد[250] بالتحركات[251] نحو الآراء[252] والمذاهب والاختيارات فى العلوم والأديان وللتنقّل فى المكان بينا المشترى وعطارد اللذين[253] يدلّان بالطبع على هذه المعانى فان المشترى صاحب تاسع الحمل الكوكب الدال على العقل وهو من وضع قوى الكواكب فى مرتبة الأوّل[254] والمبداء الفاعل للعلوم وعطارد صاحب ثالث الحمل بمنزلة الفرع المنفصل[255] المظهر لما يقبله من[256] المشترى[257] الموازى له فى بيت[258] العلم[259] الذى هو فعل العقل .

وسابعة الميزان بيت الزهرة[260] و[261] دليلة الاظهار لما يقبله[262] من المريخ صاحب برج الحمل بالمشاركة[263] المولّدة للموجودات توليدا // جسمانيا // بالمزاوجة والنكاح[264] وآخر روحانيا فافادة المعانى التى يستنبطها النفس عنها والافصاح .

ورابعة السرطان بيت القمر وشرف[265] المشترى دليل المواقب الدال عليها[266] القمر بالطبع لما عليه[267] فى الوضع من سايرِ الكواكب فى المرتبة[268] الأخرى[269]

وخامسة برج الأسد بيت الأفراح واللذات وصاحبة[270] الشمس صاحبة[271] شرّ الحمل الدالة[272] على النزاع فى الأمور الرياسية والتلذذ بها فى[273] باقى الأفضل فى التناسب والتشاكل وكان يجب أن[274] يكون الشخص المتوقع ظهوره مرطبت وملكه على سايرِ المالك فى الوقت الذى يبلغ انتهاء القران اليه ليجرى الأمر فى النظام على جريان الأمور على المجرى الطبيعى وسريان القوى الكمالية فى العالم اليه .

فتبداء على الدلايل فى كونه من الأجرام السماوية فى التأثير ومن المادة المستعدّة للقبول فى التأثير وفى المكان الموافق والزمان المناسب وتوارد القوى والمعانى المحتاج[277] اليها فى وجوده على الحال الذى التى لا يتخللها نقص عن حصال الكمال الداعية الى طاعته والدخول تحت حكمه وسننه[278] والوقوف عند أمره ونهيه

— ٤ —

واليه وله صورة الثالوث التى من أجلها صارت النصارى تقول بالأقانيم الثلثة وقد كانت[153] الفلاسفة يشرفون
بالثالوث[154] ويتيمّنون الله تعالى[155] به وذكر ذلك الفيلسوف أرسطوطاليس[156] فى كتابه فى[157] السمع والعالم
وفسروا هذا[158] الكتاب والمراد بذلك على ما أرى اشارة الى العقل الذى ينتظم الموجودات[159] الثلث التى
هى الوجود[160] الالهى القايم بجميع الموجودات والوجود[160] النظامى[161] الخاص به[162] والوجود[162] الطبيعى
الذى ينقسم على الموجودات الحسية فى الخصوص والعموم فالنفس[163] الباعثة الطبيعة فيها وله أيضا معنى
الكلّ اذ به[164] جميع المعانى الأشياء التى دونه بالصور[165] الكلّية وهو الكمال من قبل[166] انه الغاية التى اليها[167]
ينتهى القوى فى التصوّر اما تصوّرا[168] روحانيا[159a] // بحسب قوى النفس التى هى التمييز والفهم والادراك لما
فى ذات العقل[169] واما تصوّرا[168] جسمانيا بحسب قوى الأجسام المكتسبة وجودها منه فما[170] فيه من النسب
المرتبة لها أقسام[171] المقدرة لها من غيره أن يحتاج[172] هو الى أن يتصوّر صورة[173] شئ آخر[174] سواه فانه
صورة الصور وقوّة القوى فأما[175] شعوره[176] بالفاعل[177] الأوّل مبدعه ومبدع الكلّ[178] فليس ذلك على سبيل[179]
الاحاطة به والادراك له اذ ليس ذلك[176] من شأنه كما وصفنا به[177] فيما تقدّم لكنه بحاجته الى[178] ما
يحيط عليه البقاء[180] وفقره[180] الى ما يمدّه[181] بالوجود ليدوم كونه فى افادة النظام يشعر بانه ذات منها[182] بقاؤه
ووجوده فيذعن بالافتقار اليها فى امدادها اياه بالحياة[183] التى هى أوّل قوّة تنبعث منها اليه ومعنى
الحيوة هنا[184] هاهنا هو النزاع الى الشئ الأفضل ليدوم به[185] وهذا الاذعان هو التقديس الالهى[186]
واما أنه مكمّل لغيره وقد ظهر ذلك مما وصفنا من أنّ كلّ موجود متنفّس وغير متنفّس يتقيّد[187] وجوده وصورته
التى بها[188] هو ما هو بأن يحصل له من تلك[189] الصورة على قدر النسب المتلايمة[190] روحانيا وجسمانيا[191]
بحسب الأنفس والأجساد . واذا كان الأمر على ما وصف فان الانسان من بين سائر ما هو[191] فى عالم الكون[192]
و الفساد على[193] صنف[194] صنف منها من قوى الأجرام السماوية والأجسام الأرضية[198] المتنفسة منها[199]
وغير المتنفسة // فهو الواحد المتكثّر المشتمل على الآحاد المتفرقة[200] كما أنّ الفاعل الأوّل سبحانه[201]
وتعالى[202] هو الواحد المحض الغير المتكثّر[202] على جميع الوجود[203] المنبعثة[204] منه جميع الآحاد[205] والقوى
السماوية فى هذا العالم[206] الى أن ينتهى بأجمعها الى الصورة الانسانية ويقبلها[207] الشخص الجزئى على
قدر بهيؤه قبولها ومقدار مزاجه[208] فى اعتدال التركيب والافراط والنقصان وبحسب حركات الأجرام السماوية
وما عليها من اختلاف التأثير عند اجتماعها وافتراقها[209] وأدوارها وقراناتها العظمى والوسطى والصغرى
وانتقالها فى البروج من مثلثة الى اخرى فان[210] ظهور[211] منها مختلف فى[212] القوّة[213] والضعف والجلالة[214]
وعظم القدر وصغره[215] فانّ الحوادث العظام وظهور الأشخاص الكاملة[216] المستوفية[217] لقوى[218] المبدأ الأوّل
المسئولية على تدبير العالم الهالكة لا[219] يكون الا[220] عند تبدّل هذه الادوار وانتقال هذه القرانات[221] من
مثلثة الى مثلثة أخرى و[222] اذا اتفق الزمان الذى من شأن[223] الشخص الالهى أن يظهر بموافقة
الأشكال الفلكية ظهر ذلك فى الصقع الذى هو التف به فى التدبير وبها[224] فى التأثير باظهار ما انبعث
من المبدأ الأوّل من الفضايل التى يختصّ بها ذلك الشخص لسياسة الامم وتدبير الممالك[224] وتقويم السنن

— ٣ —

ما سوه مركّب من ذلك الجوهر وجوهر آخر ضدّه وهؤلاء هم القايلون بأصلين[114] النور[115] والظلمة وأمّا أكثر[116] المتكلمين من أصحاب الشرايع فقد أشاروا الى تلك الذات[117] بأوصاف[118] التى هى بحسب اضافة خصولاتها اليها وبما ظهر لهم من[1567] تأثيرات تلك // الذات فيها واعتبروها[119] من جملتها[120] الأوايل والاصول لما دونها وسمّوها صفات الذات وهى الحيات والقدرة والعلم وما أشبهها فما لا يجوز أن يوصف به وبضدّه وبالقدرة على ضدّه فانّ منهم من جعل فرق بين صفات الذات وصفات الفعل انّ صفات الفعل هى التى يجوز أن يوصف بها وبضدّها وبالقدرة على ضدّها وصفات الذات التى لا يجوز ذلك فيها[121] وكلّ هؤلاء فرق انّما يحطوا أثرا[121] من آثار تلك الذات فحكموا عليها بما ظهر لهم من تلك الآثار وأشار كلّ فرق منهم بحسب الأعرف[122] عنده على قدر قوّته فى الاستدلال والتطرق[123] الى المعرفة بها فوصفت النصارى الذات بصفة الأثر الذى ظهر لها[124] من علامات الكمال فى شخص المسيح وأصحاب النور والظلمة وصفت الأثر بصفات[125] الذات وأمّا فضلاء الفلاسفة فيقولون[126] انّ الذات المحدثة للموجودات متعالية عن أن يحيط بها شىء من مبتدعاتها[126] ويلحقه الصفات اللاحقة لما حصره الوجود فى هذا العالم اذ ليس من شأن العالى على الكلّ[127] المحيط به أن يحاط به[128] أو يبلغه قوّة شىء[129] من أجزاء الكلّ فانّ الصفات سمات يسم[130] بها العقل الانسانى ذوات الموجودات التى يدركها ممّا[131] هو دونه بما يجد من آثارها[132] الصادرة عنها والواردة عليها بالفعل والانفعال سمة روحانية بالنطق[132] الباطن ثم يبرزها النفس ويفصح عنها بالمنطق الخارج[1589] عبارة جسمانية بحسب اختلاف لغات الامم . وهذا الفعل للعقل من طريق ما يختصّ به فى نفس جوهره وهو علّة[133] نظام الموجودات وتأليف بعضها مع بعض بالنسب[134] العلايه[135] كل واحد منها[136] المعطية كلّ[137] واحد منها وجود المقرر له[138] ويستمين[139] كلّ واحد منها العقل كماله الخاص به من قبل انه ليس أىّ شىء اتفق مع[140] أى شىء اتفق[140] كان منه وجود تام فيما يقصد[141] بالحكمة الى ايجاده بل شىء ما[142] مع شىء ما بنسب[143] محدودة وللعقل فعلان آخران أحدهما من حيث هو أوّل وبسيط وفعل ومعلول للمنّة الأولى والفاعل الأوّل سبحانه[144] وتعالى[144] المعطى كلّ موجود من عقل ونفس وما دونهما الوجود العام بجميعها فانه يوزع ذلك الوجود على ذوات الموجودات بما يعطيها من الصور الخاصّة بواحد واحد منها وبرطبة بما استفاد منه فى وجوده الخاص به فى حفظ النظام وتظهره للنفس فى ذوات الأجساد ذوى الحياة وينسب بسببه[145] القوّة المسمّاة طبيعة ويحفظه عليها وتنفذ فيها فيضفيها[146] التخلّق والتصوّر بالصورة[147] الخاصّة بواحد واحد منها وغير المتنفّس .

والفعل الثانى هو الذى يفعله بتوسّط النفس من افادة الحياة لكلّ مستعد لقبولها وهذا الفعل للنفس بالذات وله بتوسّطها اذ النفس هى الصورة التى تحصل للمتنفّس والعقل معطيها فاذا هو الذى يستحق أن يسمى[158b] تامّا وكلّا[149] وكاملا ومكمّلا[149] لغيره اذ له التمام // من قبل الفاعل الأوّل حيث جعله سببا لوجود كلّ موجود بما له من افادة النظام لغيره[150] بالنسب[151] التأليفية فى الموجودات ولم يجعل لوجوده سببا غيره وله التمام أيضا من حيث منه الابتداء بافادة الوجود على الوجه الذى وصف واليه الانتهاء فى التصاعد والتصوّر بالصورة الأولى بجميع القوى وهو الوسط فيما بين المبدأ الأوّل وما سواه من باقى الموجودات وهذا الترتيب له خاص[152] وبالحقيقة والطبع ولغيره من سائر الأشياء بالوضع وفيه أيضا المعانى التى بها الشىء هو ما هو ومنه

— ٢ —

اللمس مضمونة[65] اليه قوة الشوق[66] والنزاع والمواقعة اذ[67] لا يتم[68] كون[68] الحيوان الا بمجموع هذه ولا يحصل[69] لها حظا[70] من التخيل أو التخيل انما هو للحيوان الكامل الحواس وهو فيه أيضا متعلق بحس البصر خاصة// و عدم هذا الحس عدم لعدمه التخيل وهذا الصنف من الحيوان بمنزلة الحلزون والدود وكثير من الحشرات وجمل لبعضها[71] الحواس كلها مع التخيل بمنزلة الفرس والثور والحمار وغيرها وبعضها مع هذه قوة التوهم يجد من قوة التصور والفكر بمنزلة الحيوان الذى يسمى النسناس والعراس[72] ولبعضها وهو الانسان مع هذه قوة التصور والفكر والحفظ والذكر مع ما يضاف اليها[74] من ما فى القوى التى هى الحدس والذهن والذكاء والجزم[75] والعزيمة والرأى والظن والعلم والعقل ولبعضها وهو الأجرام السماوية العلم والعقل .

1566 وهذه القوى مدمجة فيها لها بنوع روحانى لا يحتاج // معها[76] فى تناول[77] المحسوسات الى موافقة الأشياء الخارجة عن ذاتها لأنها غير مركبة من التى يأتى المحسوسات مركبة منها و[78] هى[79] النار والهواء والماء والعرض فان الحساس انما يدرك محسوسه من قبل المادة المشاركة له فى قبول كيفيات هذه الأجسام[80] من ناهية التداعى الحار بالبرد والسيال بالجامد والجملة بحسب هذا[81] الموضوع القابل لأصناف المتضادات وتلك غير مركبة منها . وانما قلت أن تلك مدمجة[82] فيها لأنها لها نوع الفعل والتأثير[83] فى هذا العالم الكاين[84] والفاسد لا تنوع الانفعال[85] والقبول الذين يكونان فى جوهر السيال المستحيل حالا بعد حال . فان كل فاعل يفعل[86] فى مفعوله على مثال الصورة التى فى ذاته ومن شأن ذلك الموضوع أن يقبله[87] بالأجرام السماوية اذ انما يفعل أفعالها على قدر الصور الكلية لنوع نوع من الموجودات فى عالم الكون والفساد وكما هى عليه فى الوجود الحسى المتضمن[88] أجزاء[89] وقوى وكيفيات وأعظام أعراض[90] مختلفة الا أن تنوع روحانى متوحد من قبل أنفسها ثم يرسلها بحركاتها الجسمانية الجزئية فى هذا العالم الى المادة القابلة لها فتقبلها وتحدث منها الأشخاص الجزئية المتمثلة بمثال كلياتها وتصير من عند الفاعل والصورة الكلية ناقصة // من[91] قبل الموضوع لها لسيلان جوهره واختلاف أجزائه وحركاته فى الزيادة والنقصان والتكافؤ[92] وكثرة التغاير[93] // والاستحالات اللازمة له[94] وقربه وبعده[95] من شعاعات[96] الأجرام المحركة لها[97] بحركاتها .

فلنصف الآن كيفية الخال التى ينصرف عليها أوصاف تلك الذات والاشارات التى أشارت اليها الامم السالفة مع اختلاف[99] آرائهم ومذاهبهم فيها فان منهم[100] من زعم تلك الذات تواصل ذوات الامم مواصلة اتحاد[101] ثم اختلفوا فى الأمور التى زعموا انها يتحد[102] بها وذلك ان القدماء من أصحاب الشرايع قالوا انها الأجرام السماوية وزعموا أنها تظهر فيها ويحمل أعمالها بها[103] وسموها ثوانيا[104] ومنهم من قال ان الأمور[105] التى يتحد بها الجواهر الانسية ومن هؤلاء[105] من قال ان الجوهر الذى[106] يتحد به من جملة هذه الجواهر واحد وهو جوهر[106] ناسوت المسيح وهؤلاء هم النصارى مع اختلاف فى ذلك فان اليعاقبة يزعم انه صار من الجوهرين أعنى جوهر الناسوت وجوهر اللاهوت جوهر[107] واحد و[108] اقنوم واحد[108] والنستورية[109] قالت ان الاتحاد[110] وانما كان بالمشيئة وبقى الجوهران اثنين واقنومين[111] وقالت الملكانية ان الاتحاد صار من الجوهرين جوهران هؤلاء هم الغلات[113] والقايلون بالحلول وطائفة من الصوفية الذين يقولون تغير الجسم ومنهم من قال أن العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال[1] الشيخ[2] أبو سليمان محمد بن طاهر بن[3] بهرام[3] المنطقي[4] السجزي[5] في كمال[6] الكامل[7] الخاص[8] بنوع الانسان :[10]

ان[11] الباري – جل اسمه – خلق الخلايق فأبدعهم ابداعا على غير مثال احتذاه وجعل فيها اجناسا وأنواعا على غير مثال احتذاه بل بصور مختلفة وأشكال متباينة وأودعها من سراير الالهية ما أفرد كلّ واحد منها بصورة مضمّنة نوعا من الحكمة يبرزه الفعل الصادر عنه نحو غاية محدودة لا يشاركه فيها غيره ولا يروم بلوغها سواه وأشاع فيها[12] مع اختلاف صورها وتباين غاياتها من نور[13] الربوبية ما حوّل كلّا منها نحو المبدأ الذي منه كان انبعاثه[11] لينتحي كلّ معلول علّته[14] ويروم[15] كلّ ذي غاية غايته فيرتبط أدناها بأعلاها[16] وآخرها بأولها[16] ويتوارد[17] القوى متداخلة بالتصاعد[19] نحو أفقها الأعلى ويجتمع الكلّ بالحكمة الالهية في شرح النظام الحافظ على الموجودات كمالاتها الخاصة والعامة لها .

و[20] اختص الانسان من بينها بأكمل صورة وأفضل هيئة[21] . فعدل مزاجه وأخلاطه و[22] هيأه الادراك والاحاطة[22] وأفاض عليه من فايض جوده[23] وخير[24] ونوّر جوهريته ما استنارت به نفسه وأيّد منه جسمه فسرت قوّته في جميع ما دونه من أصناف الموجودات حتى تملّكها بطشا نحو[1556] أرج جسده وأحاطه بمعارف نفسه // المشتملة على معانيها وأسبابها واليها وفيها وعليها و[25] تبين[26] جوهر[27] كلّ واحد منها وماهيته ويفصح بفضل علمه وعطيه من مكنوز[28] حقيقته .

ولما كان الغرض في[29] هذه الرسالة الابانة عن الكمال الخاص بنوع الانسان ووصف الشخص الذي ظهرت[30] فيه جوامع ذلك الكمال في هذا الزمان ليتبيّن أنه فلان[31] واحتج[32] في ذلك الى أن يشار الى المعنى الذي قلت أنه القوة المنبعثة من المبدء القصوى الشايعة على العقول[33] والأنفس حتى يأتي بجميع ما فيها من الفضايل التي من شأنها أن تظهر الى نفس ظاهرة[35] وطبع ذكي وعقل نقي من دنس الآراء والمذاهب[35] الذايعة عن الحق فيتولى تدبير العالم ويسوس أهله بالسنن العادلة[36] ويخلصهم من أيدي المتسلّطين الذين أبطلوا الأثر الشرعية[37] وأزالوا رسوم[38] الرياسات المدنية وأباحوا شمل[39] الرعايا[40] منافسة ذوي الأخطار وأشعلوا في نفوس الرعاع[41] نار العصبية الموتبة أصاغرهم على أكابرهم وأدناهم على أعلاهم فيرتبهم مراتبهم و[42] يعرف كلّ أمر[43] مقامه ويقف عند الحدّ الذي حدّ أمامه[44] و[45] يجتمع بالطاعة لمن فوقه ولا يبرح[46] الى المنافسة لمن علاه في القدرة والرياسة فيجري الأمور الى نهايتها التي حدّد[47] بها الحكمة الالهية الشريفة[48] والشريعة العقلية[49] فيأمن[50] العباد ويعمر البلاد ويطرد الرياسات بأجمعها منقادة لرياسة واحدة ولرئيس[51] واحد .

1560 كما كانت الرياسة[52] الانسانية انّما هي بالقوّة[53] الرئيسية على[54] القوى التي يستنبطها والنفس المستعملة فجميع ما في هذا[55] العالم[56] المظهرة أفعالها في أصناف الحيوانات المعطية كلّ نوع منها كماله الخاص به بحسب قوّة قوة منه وبالمقدار الذي قسم[57] له في الافراط والتوسط والنقصان . وهذه هي : المواقعة[58] النزاع والشوق[59] والحس[60] والتخيّل والوهم والتصوّر والفكر والرأي والعزيمة والجزم والحدس والذكاء والذهن والحفظ والذكر والافادة والظن والعلم والعقل[62] وقد انقسمت عليها قسمة[63] عدل فجعل لبعضها جزءا من الحس[64] وهو

SIGNIFICATIO Y *SUPPOSITIO* EN PEDRO HISPANO

En el extenso campo en el que el Padre Manuel Alonso adquirió renombre por sus estudios sobre la lógica de la Edad Media destacan sus investigaciones y ediciones de textos de la obra psicológica de Pedro Hispano.

A este gran investigador el mejor homenaje que podemos rendir es analizar otro aspecto de la obra de Pedro Hispano. Como es sabido, Pedro Hispano ha sido el autor de un manual, que sin exagerar podemos calificar como el «best-seller» de la lógica medieval: las *Summule Logicales*. Este manual, que originalmente era intitulado sin más como los «*Tractatus duodecim Magistri Petri Hispani*» se puede dividir en cuatro partes principales.

1. Los Tratados I-V, que dan un breve resumen de una parte de la llamada *Logica vetus* [1].
2. El Tratado No. VI, intitulado «*de Suppositionibus*». En este tratado se explica el capítulo de más importancia de la *logica modernorum*.
3. El Tratado No. VII, intitulado «*de fallaciis*», que da una exposición sistemática de uno de los libros de la *logica nova*, es decir los *Sophistici Elenchi* de Aristoteles.
4. Los Tratados VIII-XII que explican los demás capitulos de la *logica modernorum*.

No hay duda de que nuestro Pedro Hispano no hizo otra cosa sino presentar en una clara e inteligible exposición la doctrina lógica enton-

[1] Por lo que concierne a los términos: *logica vetus*, *logica nova*, *logica antiqua*, y *logica moderna* (también: *modernorum*) véase: L. M. de Rijk, *Logica Modernorum*, A Contribution to the History of Early Terminist Logic, I, *The Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen 1962, pp. 14-15, y II, 1, *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen 1967, p. 117, n. 6.

ces corriente, por el estilo de los pequeños manuales hechos *in usum auditorum* [2].

El hecho de que las *Summule Logicales* hayan gozado de un enorme interés se puede ilustrar por la cifra de no menos de trescientos manuscritos [3], en los que el texto de la obra nos ha sido transmitido, las más de las veces fuertemente interpolado. Además conocemos unas 160 ediciones, que cubren el período desde la invención de la imprenta hasta el año 1639, muchas de ellas acompañadas de comentarios de ilustres maestros de lógica [4]. Como indicativo de la importancia de la obra se puede señalar el hecho de que ya en el siglo XIII fueran escritas varias glosas y varios comentarios sobre el manual de Pedro Hispano [5].

En este modesto artículo me propongo hablar de la teoría de la suposición de Pedro Hispano en la forma en que está expuesta en el Tratado No. VI. A menudo encontramos la opinión de que la teoría terminística de la suposición en todos los casos haya tenido una base de índole nominalista. Esta opinión está decididamente equivocada. Basta señalar a un autor como Gualterus Burlaeus para poner en claro que la teoría de la suposición podía muy bien ser interpretada en un sentido realista. Por otra parte se puede comprobar que la teoría de la suposición ya en sus orígenes iba vinculada estrechamente con la teoría de la significación. La evolución de la teoría de la suposición por consiguiente está mezclada íntimamente con las fluctuaciones que se producen en la teoría de la significación.

En lo que sigue me propongo analizar:

1) lo esencial de la teoría de la suposición, teoría que en su orígen no era otra cosa sino una teoría sobre la interpretabilidad de un término dentro de la proposición;

---

[2] Algunos de esta especie de tratados (corrientemente intitulados: *introductiones, summe* o *summule)* han sido impresos y analizados en el segundo volumen de mi libro *Logica Modernorum.*

[3] El Dr. Bochénski ha publicado una edición moderna (Torino 1947), basada en el *Ms. Vat. Reg. Lat. 1205.* Este buen manuscrito, copiado en el s. XIII, sin embargo contiene a mi juicio cierto número de interpolaciones. Espero que la edición crítica que estoy preparando podrá salir dentro de pocos años.

[4] Para una enumeración, véase José P. Mullally, *The Summule Logicales of Peter of Spain,* Publications in Medieval Studies VIII, University of Notre Dame, Indiana, 1945, nueva impresión 1960, pp. 133-158.

[5] Véase Mons. Martin Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Joannes XXI* († 1277), Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. His. Abt. 1936, Heft 9, pp. 63-70. Pueden añadirse algunos. Espero describirlos en uno de los próximos números de VIVARIUM, a Journal for Mediaeval Philosophy and the Intellectual Life in the Middle Ages, Assen, Holanda.

2) el estrecho vínculo que existe entre la teoría de la suposición y la teoría de la significación. Como consecuencia de esto, a principios del siglo XIII el concepto de suposición tiende a extenderse hasta incluir también términos usados fuera del contexto de la proposición [6].

Empieza Pedro Hispano el tratado VI de sus *Summule* con una definición de los conceptos de *significatio, suppositio* y *copulatio* [7].

> .... significatio termini prout hic sumitur est rei per vocem secundum placitum representatio. Quare cum omnis res sit aut universalis aut particularis, oportet dictiones non significantes universale vel particulare non significare aliquid prout hic sumitur '*significatio*', et sic non erunt termini prout hic sumitur '*terminus*', ut sunt signa universalia et particularia.
> .... Suppositio est acceptio termini substantivi pro aliquo.
> Differunt autem suppositio et significatio quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini substantivi iam significantis rem pro aliquo. Ut cum dicitur: '*homo currit*', iste terminus '*homo*' supponit pro Sorte vel Platone, et sic de aliis. Quare significatio prior est suppositione. Neque sunt eiusdem, quia significare est vocis, supponere vero termini iam quasi voce et significatione. Ergo suppositio non est significatio.
> .... Copulatio est termini adiectivi acceptio pro aliquo.
> .... la significación de un término como aquí es considerada es la representación de la cosa por un sonido cualquiera. Por eso, como todas las cosas son o bien universales o bien particulares, es necesario que los términos que no señalen una cosa universal o particular no señalan una cosa en el sentido en que aquí se toma 'significación', y entonces no serán términos en el sentido en que aquí se toma 'término', como por ejemplo los signos universales y particulares.
> .... Suposición es el uso de un término substantivo en lugar de una cosa. La diferencia entre suposición y significación estriba en que significación se hace aplicando un sonido para señalar una cosa, mientras que suposición es el uso del mismo término substantivo que ya señala una naturaleza universal [7a] para indicar una cosa concreta. Por ejemplo, cuando se dice 'el hombre marcha', este término 'hombre' está en lugar de *(supponit pro)* Socrates o de Platón etc. Por eso la significación es anterior a la suposición. Tampoco pertenecen a la misma cosa, porque

---

[6] Para una más amplia información sobre las cosas que se tratan en estas páginas, véase el segundo volumen de mi obra *Logica Modernorum*, en especial las páginas 513-598.

[7] Cito el texto según unos fidedignos manuscritos del s. XIII.

[7a] En estas teorías sobre la «significatio» la palabra «res» se emplea muchas veces para indicar lo que en ontología se indica como «quiditas».

> «significare» es la propiedad de un sonido, pero suposición es la propiedad del término que ya, bien considerado, sea compuesto de un sonido y una significación. Por eso suposición no es significación.
> .... Copulación es el uso de un término adjectivo en lugar de una cosa.

No trataré aqui del concepto de *copulatio* [8].

«Significatio» según Pedro es la representación (el poner como presente) de una cosa *(res)* por medio de un sonido *(vox)*. Esta cosa *(res)* puede ser o bien universal o bien particular, es decir la cosa *(res)* es o bien una natura universal *(forma universalis)* o bien un individuo concreto. El uso poco preciso de nuestro término por Pedro corresponde con el uso corriente en su tiempo y en el siglo XII [9]. En efecto hallamos el termino *Significatio* en sentido lato para indicar el concepto de *appellatio* o *nominatio* (i. e. para indicar a un individuo determinado) y a la vez para indicar la forma universal. En este último caso, cuando el término se refiere a la forma universal, el término de *significatio* se usa en sentido estricto.

Limitándonos ahora a los términos substantivos, es claro que una *vox* que ya tiene una *significatio* puede ser puesta *(supponere pro)* en lugar de una cosa concreta. Sin embargo, la indicación de la cosa concreta e individual se hace por medio del término universal. Ya desde la primera etapa de la evolución de la teoría de la suposición existía en el campo semántico una cierta tensión entre los polos opuestos de *significatio* (en el sentido estricto) y *appellatio* (= *nominatio)* [10]. Esta interpretación de las relaciones semánticas sin duda se basaba en la famosa fórmula de Prisciano: *proprium est nominis significare substantiam et qualitatem*, sentencia en la que *significare* se usa en el sentido lato a la vez que *substantia* indica la «cosa» concreta individual y «*qualitas*» la *forma universalis* [11].

Muy pronto se manifestó la obvia necesidad de eliminar la ambigüedad en el sentido de *significatio* contrastando con el concepto de *significatio* el de *suppositio*, según el criterio de que el primer término indica la *forma universalis* (qualitas) y el segundo la cosa concreta *(substantia)*. Esta distinción era la lógica consecuencia del hecho de que la teoría de la suposición se desarrolló desde una teoría de la apelación. Dicho de otra manera: la teoría de la suposición era esbozada como un

---

[8] *Copulatio* es el unir o copular dos conceptos de los cuales por lo menos uno es un *nomen substantivum*. Véase *Logica Modernorum* II, 1, pp. 578-581.

[9] Véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 559.

[10] Véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 523 sgg. y p. 556.

[11] Sobre esta interpretación véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 222 sgg.; 230 sgg.; 241 sgg.; 258 sgg.; 294 sgg.; 522 sgg.

intento para darse cuenta del uso *(significatio)* de términos de sentido general (p. e. *'homo')* en casos concretos e individuales (p. e. *'Socrates est homo')*. Por eso, cuando la teoría de la *suppositio* vino a sustituir la de la *apellatio*, en un principio el concepto de *suppositio* era delimitado a los términos que son puestos en lugar de *(supponunt pro)* cosas concretas [12]. Más tarde la *suppositio* se extendió a los casos en los cuales los términos no indican cosas concretas, sino formas universales (p. e. «*homo est species*») o los términos mismos (p. e. «*homo est nomen*») [13].

Con todo, las condiciones fundamentales siguieron existiendo por un tiempo, es decir: (1) *suppositio* es una propiedad de un término substantivo, y (2) *suppositio* es una propiedad de un término substantivo *en cuanto este término se emplea en una proposición* [14].

Con este segundo punto llegamos al elemento central de la teoría de la suposición. En su esencia, esta teoría no es otra cosa sino un ensayo para resolver los problemas acerca del sentido logico de la copula «*est*» en proposiciones categóricas afirmativas. La teoría, por eso, se ocupa sobre todo de la *extensio* de los predicados (vale decir, de todos los términos que en una proposición no funcionan como sujeto). En la ordenación de predicados y sujetos (i. e. individuos concretos) se basaba, según los lógicos y gramáticos de la Edad Media, la *congruitas* (el estar en buena forma) respectivamente la *veritas* de la proposición. La teoría de la suposición puede ser considerada como un intento para determinar las condiciones necesarias para *congruitas* y *veritas* de proposiciones categóricas.

La copula *'est'* tiene la función de unir el predicado con el sujeto. Ahora bien, esta *compositio* no siempre ha sido juzgada de la misma manera. Hubo, ya desde los tiempos de Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, dos teorías [15]. Según la primera (teoría de inherencia) la copula *'est'* era el signo de la inherencia en el sujeto de la *forma universalis* como era expresada por el término del predicado. La segunda teoría, que hallamos ya en la obra de Abelardo y que sobre todo en el siglo XIV fue propugnada con toda fuerza por Guillermo de Ocam, consideraba tanto el término del predicado como el del sujeto en sus respectivas *extensiones*, atribuyendo a la *copula* tan sólo la función de identificar estas dos extensiones (teoría de identidad). La primera teoría interpreta la proposición

---

[12] Véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 528 sgg.
[13] Véase *ib.* pp. 547-548.
[14] Véase *ib.* p. 568, y compárese la lógica *Cum sit nostra* p. 446, 30-31, en la edición de De Rijk en la segunda parte de *Logica Modernorum* II: «Supponere est rem suam *sub apposito ponere*».
[15] Véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 183 sgg.

'*Socrates est animal*' como: Socrates existe y participa en la forma universal *animal*. La segunda teoría interpreta la misma proposición como: *Socrates* es idéntico con *este animal*.

Esto hace ver que la noción de interpretabilidad (es decir, la capacidad de un término para ser puesto en lugar de: *supponere pro)* es la noción fundamental de cualquier teoría de suposición [16]. En efecto, los lógicos de la Edad Media basaban la doctrina de la suposición en la capacidad de un término para, formando parte de una proposición, ser interpretado como representando uno o varios individuos concretos. Esta capacidad, sin embargo, está asentada más bien sobre la *significatio*, siendo esta la primera *proprietas terminorum*, que no en la suposición como tal.

Se obtiene la impresión de que en Pedro Hispano como también en autores como Guillermo de Shyreswood, la distinción entre *suppositio* y *significatio*, a pesar de las cuidadosas delimitaciones [17], no es una distinción rigurosa, es decir, que resulta que ambos autores hablan de *suppositio* hasta fuera del contexto de la proposición. Es cierto que en estos autores encontramos el esbozo de una suposición potencial, llamada por Pedro Hispano *suppositio naturalis*. Es la suposición de un *terminus per se sumptus:*

> Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus a quibus est aptus natus participare, ut '*homo*' per se sumptus de natura sua supponit pro omnibus qui fuerunt et pro omnibus qui sunt et pro omnibus qui erunt.
>
> Accidentalis autem suppositio est acceptio termini communis pro eis quibus exigit adiunctum. Ut '*homo est*': iste terminus '*homo*' supponit pro presentibus. Cum autem dicitur: '*homo fuit*', supponit pro preteritis. Et cum dicitur: '*homo erit*', supponit pro futuris. Et ita diversas habet suppositiones secundum diversitatem eorum que ei adiunguntur.
>
> Suposición natural es el uso de un termino común en lugar de todas estas cosas de que por su índole natural puede participar, como por ejemplo '*homo*' de por sí puede, por su índole natural, ser puesto en lugar de todos los hombres que fueron, que son y que serán.
>
> Suposición accidental es el uso de un término común en lugar de cosas para las cuales el adjunto exige esta suposición. Por ejemplo 'el hombre existe': este término 'hombre' está puesto en lugar de los hombres del presente. Pero cuando se dice 'el hombre fue', está en lugar de los del pasado. Y cuando se dice: el hombre será, está en lugar de los del futuro. Así tiene suposiciones divergentes con arreglo a la divergencia de las cosas que le están adjuntas.

---

[16] Véase Ernest A Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam, 1953, p. 20.

[17] Véase p. e. el texto citado del Tratado VI de Pedro Hispano.

Resulta que en Pedro Hispano existen matices cambiantes entre los conceptos *significatio, suppositio naturalis* y *suppositio accidentalis*, de los cuales sólo la última es la suposición verdadera de un término *dentro* de una proposición. Esto se pone en claro confrontando los dos textos citados. Vemos entonces que *suppositio* y *significatio* se diferencian por el criterio de que *significatio* se produce por la *impositio* de una *vox*, mientras que *suppositio* es el uso (los lógicos medievales dicen: *acceptio)* de una *vox* que ya posee su *significatio* (una *vox* que, en terminología medieval, entonces es una *dictio)*, para indicar una cosa concreta que participa en la *forma universalis* indicada por el término. La *suppositio naturalis* es el uso de un término substantivo general *(terminus communis)* para todas estas cosas que puedan participar de ello, como por ejemplo el término '*homo*' de por sí *(per se sumptus)* indica todos los hombres que existen, han existido o existirán. Por el contrario, *suppositio accidentalis* es el uso de un término común para indicar especificamente esta clase de cosas que por el término está indicada en consecuencia de la palabra que sea adjunta al término (su *adiunctum)*. Por ejemplo, en la proposición '*homo est*' el término '*homo*' sólo indica la clase de los hombres que existen ahora (es decir, en el momento en que se pronuncia la proposición), mientras que en las proposiciones '*homo fuit*' y '*homo erit*' indica respectivamente a los hombres del pasado y del futuro.

De eso resulta que sólo en el caso de la *suppositio accidentalis* se tiene en cuenta la *congruitas propositionis* y la *veritas propositionis*, y por consecuencia, que sólo en este caso es necesario el uso del término *dentro* de una proposición.

Con derecho José P. Mullally es de opinión que la posición de Pedro Hispano acerca de la *suppositio* es diferente de la de Guillermo de Ocam, quien nunca deja de afirmar que *suppositio* vale exclusivamente para los términos que sean usados en una proposición [18].

Puede ser de algún provecho hacer una comparación con la obra de otro autor de la primera mitad del siglo XIII: las *Introductiones in logicam* de Guillermo de Shyreswood [19]. Habiendo expuesto las definiciones de *suppositio* y *copulatio*, dice que los términos *suppositio* y *copulatio* también se usan exclusivamente en relación a la capacidad de un término

---

[18] Véase la edición citada en la nota 4, p. XLVIII.

[19] Es costumbre considerar a Guillermo como el maestro de Pedro Hispano cuando éste estaba en París. No me parece cierto que puedan aducirse buenas razones para afirmar eso, como no sea el hecho de que Pedro debió haber trabado conocimiento con Guillermo cuando estuvo en París. Para establecer una verdadera afinidad y dependencia sus respectivos tratados tienen poco en común y traen demasiadas divergencias.

para ser usado en una proposición. Suposición potencial (llamada por Guillermo: *Suppositio secundum habitum)* es definida por él como una especie de *significatio: significatio alicuius ut subsistentis:*

> *Introductiones in logicam*, ed. Grabmann, p. 74[19-25]: Et notandum quod suppositio et copulatio dicuntur dupliciter, —sicut multa huius modi nomina—: aut secundum actum aut secundum habitum,... Secundum autem quod sunt in habitu, dicitur suppositio *significatio alicuius ut subsistentis*... Et dicitur copulatio significatio alicuius ut adiacentis.
> Es de notar que suposición y copulación se dicen en dos sentidos —como muchos nombres de esta clase—: o bien según el acto o bien según la potencia (la capacidad).
> En cuanto que son según la potencia, suposición quiere decir la significación de una cosa como subsistente. Y copulación quiere decir la significación de una cosa como no-subsistente.

Teniendo en cuenta que para Guillermo *significatio* no es otra cosa sino la presentación conceptual a la mente de una forma universal [20], y que la suposición potencial es definida por él como *significatio alicuius ut subsistentis*, se puede deducir (sustituyendo en esta última definición el término *significatio* en el lugar de la definición de *significatio)* que para Guillermo la suposición potencial es: la presentación a la mente de una forma universal *como subsistente*. Por lo tanto, suposición potencial no es otra cosa sino una determinada especie de *significatio*, es decir la indicación de formas subsistentes *(formae subsistentes)*. Esta corresponde tan sólo a los *nomina substantiva* [21]. Por el contrario, la «copulatio» es la presentaciòn de una forma no-subsistente. Esta corresponde a los «nomina adjectiva» y los «verba».

Esto pone en claro que una distinción rigurosa de *significatio* y *suppositio*, basada en el eventual uso del término en una proposición, hace falta tanto en Pedro Hispano como en Guillermo de Shyreswood [22]. Por lo visto, la distinción en estos autores supone otro nivel del pensamiento.

Lo que sí viene a ser esta distinción se puede comprobar analizando un poco más las definiciones dadas por Pedro y Guillermo. Para Pedro *significatio* es la pura representación de una cosa *(res)* por medio de una palabra, y puede ser la cosa tanto una forma universal como un individuo concreto. Por eso, el concepto de *significatio* abarca tanto la conotación

---

[20] Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum, p. 74, 16-17 en la edición de Grabmann.
[21] Véase *Logica Modernorum* II, 1, p. 574.
[22] *Ib.*, p. 572.

de la forma universal (la *qualitas* de Prisciano) como la denotación del individuo concreto (la *substantia* de Prisciano). Con eso nos hallamos con una definición ambigua de *significatio*. Por el otro lado se presenta la *suppositio* en dos formas: la suposición potencial *(suppositio naturalis)* es el uso de un término substantivo para todas las cosas concretas indicados por el término en el presente, pasado y futuro; la suposición actual *(suppositio accidentalis)* en cambio es la suposición que queda determinada por el contexto proposicional. La segunda especie de suposición, por su conexión con la proposición, obviamente es el antipoda de la *significatio*. La primera, sin embargo, se distingue de la *significatio*: (1) por ser primeramente denotación del concreto y menos la connotación del universal, y también (2) por estar relacionada sólo con el término substantivo.

En Guillermo de Shyreswood la cosa es más clara aún. Como hemos visto, la suposición potencial es la presentación a la mente de una forma subsistente (como paralelamente la copulación es la presentación a la mente de una forma no-subsistente), a la vez que por el contrario la *significatio* es la presentación de una forma universal sin más. Esto quiere decir que la distinción de las categorías gramaticales (i. e. nomen substantivum, nomen adiectivum, verbum) no tiene importancia en el nivel de la «significatio», mientras que es decisiva para la mutua distinción de estas formas específicas de «significatio» que son la suposición potencial (solamente de los «nomina substantiva») y la copulación potencial (solamente de los «nomina adjetiva» y «verba»).

De esta manera la «significatio» puede ser dividida en dos especies: (1) la «significatio termini substantivi» = suposición potencial, y (2) la «significatio termini adiectivi vel verbi» = copulación potencial. El concepto genérico de «significatio» indica lo universal. Tomemos p. e. los conceptos «*hombre*» y «*blanco*». La «significatio» entonces es el concepto tomado o bien en abstracción formal *(humanitas, albedo)*, o bien en abstracción total *(homo qua homo, album qua album)*. La suposición potencial es la del término '*homo*' y la copulación potencial la de los términos '*albus*' y '*albere*'.

Se puede esquematizar esto como sigue:

SIGNIFICATIO
p. e. *'humanitas' ('albedo')*
'homo qua homo'
('album qua album')

significatio termini substantivi
= suposición potencial
p. e. *'homo'*

significatio termini adiectivi vel verbi
= copulación potencial
p. e. *'albus'*, *'albere'*

Instituto de Filosofia
Universidad Católica de Nimega
Nijmegen
Holanda

El autor quiere expresar su gratitud al Sr. Dr. Th. G. Sinnige, secretario del instituto de filosofía, quien se encargó de la traducción de este artículo al español.

L. M. DE RIJK

CONTRIBUCION A UN ANALISIS DE LA TERMINOLOGIA MATEMATICO-ASTRONOMICA DE ABŪ NAṢR MANṢŪR B. ᶜALĪ B. ᶜIRĀQ

SUMARIO:

1. Generalidades.
2. Análisis de algunos términos y expresiones utilizados por Abū Naṣr.
   2.1 El recurso a la perífrasis.
   2.2 Cambios semánticos.
      2.2.1 Generalización.
      2.2.2 Restricción de significado.
      2.2.3 Dos casos de polisemia: *naẓīr* y *mayl*.
3. Conclusiones.

1. GENERALIDADES

Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq fue un matemático y astrónomo de origen persa que vivió en la segunda mitad del siglo x y a principios del siglo xi [1] y cuya fama se debe, en primer lugar, a haber sido el maestro y colaborador de al-Bīrūnī [2] y, en segundo, a ser uno de los tres matemáticos

[1] Cf. Karl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* vol. I (Weimar, 1898) p. 472, y *Supl.* I (Leiden, 1937) p. 861; Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke* (en «Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften». Heft X.-Leipzig, 1900) art. 186, pp. 81-82; George Sarton, *Introduction to the History of Science* vol. I (Baltimore, 1927) p. 668. Suele considerarse que este autor murió antes del 427/1036: sobre esta cuestión véanse los argumentos, discutibles, de C. Eduard Sachau, *Chronologie Orientalischer Völker von Albêrûnî* (Leipzig, 1923) pp. XXXIII-XXXIV. No he podido consultar el artículo de Muḥammad Shafī, *Abū Naṣr ibn ᶜIrāq aur us kā sanah wafat* (A. N. i. I. y la fecha de su muerte) en urdu, pero con un resumen en inglés, publicado en «60. doğum yili münasebetiyle Zeki Velidi Togan'a armağan. Symbolae in honorem Z. V. Togan» (Istanbul, 1954-55) pp. 484-492.

[2] Véase el magnífico trabajo del P. D. J. Boilot, *L'oeuvre d'Al-Beruni: Essai Bibliographique* en MIDEO (Cairo) 2 (1965) pp. 161-256 (a lo largo de este trabajo lo cito como Boilot, *Bibliographie*) y también *Bibliographie d'Al-Beruni. Corrigenda et Addenda* en MIDEO 3 (1956) pp. 391-396.

a los que se atribuye el descubrimiento de la ley de los senos, de una importancia fundamental en la historia de la Trigonometría y de la Astronomía, ya que vino a sustituir al célebre teorema de Menelao [3].

Las obras de este autor han sido poco estudiadas. Tan sólo su versión del libro de las *Esféricas* de Menelao de Alejandría ha sido objeto de una edición y traducción correctísimas de Max Krause [4], así como de un estudio debido al mismo autor y a K. Vogel [5]. La mayoría de las restantes obras conservadas se encuentran en un manuscrito misceláneo (Bankipore 2468) y han sido editadas, muy defectuosamente, por la Dā'irat al-Maᶜārif al-Uṯmāniyya en un volumen titulado *Rasā'il Abī Naṣr ilà-l-Bīrūnī* [6]. El objeto de este trabajo es analizar algunos de los términos técnicos utilizados por Abū Naṣr en seis opúsculos publicados en la citada colección. Con ello trato de asociarme al homenaje al P. Manuel Alonso S. I., que tanto se interesó por un problema similar al que aquí me ocupa: el de la terminología filosófica árabe y su transmisión a Europa a través de las traducciones latinas [7].

Las seis *rasā'il* o epístolas a las que me refiero son las siguientes:

A.-*Risāla ilà Abī ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAlī al-Ma'mūnī fī ṣanᶜat al-asṭurlāb bi-l-ṭarīq al-ṣināᶜī*, «*Risāla* dedicada a Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAlī al-Ma'mūnī [8] sobre la construcción del astrolabio por el procedimiento artesano»[9].

---

[3] Los otros dos autores a los que se ha atribuido este descubrimiento han sido Abū-l-Wafā' al-Buzŷānī (Brockelmann GAL I, 223 y GALS I, 400; Suter, *Mathematiker* art. 17, pp. 9-10; Sarton IHS I, 666-667), Abū Maḥmūd Ḥāmid b. al-Ḫiḍr al-Juŷandī (Brockelmann GALS I, 390; Suter, *Mathematiker* art. 173, p. 74; Sarton IHS I, 667-668).

[4] Max Krause, *Die Sphärik von Menelaos aus Alexandrien in der Verbesserung von Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq. Mit Untersuchungen zur Geschichte des Textes bei den islamischen Mathematikern* en «Abhandlungen der Gessellschaft der Wissenschäften zu Götingen» (philologisch-historische Kl. Nr. 17). Berlin, Weidmann, 1936.

[5] K. Vogel y Max Krause, *Die Sphärik von Menelaus aus Alexandrien in der Verbesserung von Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq* en «Gnomon» 15 (1939) pp. 343-395.

[6] *Rasā'il Abī Naṣr ilà-l-Bīrūnī*.-Dā'irat al-Maᶜārif al-ᶜUṯmāniyya. Hyderabad (Deccan), 1948. Contiene 15 opúsculos con una paginación independiente para cada uno de ellos.

[7] Cf. por ejemplo su trabajo *Tecnicismos arábigos y su traducción* en «Al-Andalus» 19 (1954), 103-127.

[8] Se trata de un miembro de la familia real Ma'mūnī del Jwārizm y, probablemente, de Abū-l-Ḥārit Muḥammad b. ᶜAlī, cuarto y último soberano de la dinastía, que gobernó entre 407/1016 y 408/1017. Sobre esta familia cf. W. Barthold, *Khwārizm* en «Encyclopédie de l'Islam» 1ª ed. (Leyden-Paris, 1913-1934) II, 961-962; Muhammad Nazim, *Ma'mūnīs* en E. I., 1.ª ed., III, 238.

[9] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 15 (19 pp.). Para esta edición no se ha tenido en cuenta la existencia de otro manuscrito de la misma obra: Berlín n.° 5797.

B. *Risāla fī maŷāzāt dawā'ir al-sumūt fī-l-asṭurlāb*, «*Risāla* sobre las intersecciones de los círculos acimutales en el astrolabio» [10].

C. *Risāla fī-l-dawā'ir allatī taḥuddu al-saᶜāt al-zamāniyya wa baᶜḍ mā yattaṣil bi-ᶜamal al-asṭurlāb*, «*Risāla* sobre los círculos que limitan las horas temporales y algunas cosas relacionadas con el uso del astrolabio» [11].

D. *Maqāla fī burhān ᶜalà ḥaqīqat al-mas'ala allatī waqaᶜat bayn Abī Ḥāmid al-Ṣagānī wa bayn munaŷŷimī-l-Rayy fīha munāzaᶜa wa hiya min al-ᶜamal bi-l-asṭurlāb*, «*Maqāla* en la que se demuestra la verdad en una cuestión discutida entre Abū Ḥāmid al-Ṣagānī [12] y los astrónomos de Rayy sobre el empleo del astrolabio» [13].

E. *Risāla fī-l-burhān ᶜalà ᶜamal Muḥammad b. al-Ṣabbāḥ fī imtiḥān al-šams*, «*Risāla* en la que se demuestra la labor de Muḥammad b. al-Ṣabbāḥ [14] acerca del examen del sol» [15].

F. *Maqāla fī iṣlāh kl šamin kitāb Mānālāws fī-l-kuriyyāt ᶜudila fīhi muṣallihū hāda-l-kitāb ᶜan šaklihi*, «*Maqāla* en la que se corrige una figura del libro de Menelao sobre las Esféricas, rectificando a los (anteriores) correctores de esta figura del libro» [16].

2. ANALISIS DE ALGUNOS TERMINOS Y EXPRESIONES UTILIZADOS POR ABŪ NAṢR

Una de las principales dificultades con las que se tropieza en el estudio de los textos matemáticos y astronómicos árabes medievales es la inexistencia de diccionarios adecuados [17]. Por ello resulta de la mayor importan-

[10] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 14 (27 pp.). Cf. Boilot, *Bibliographie* RG 119, pp. 217-218.

[11] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 1 (12 pp.). Cf. Boilot, *Bibliographie* RG 122, p. 219.

[12] Sobre este autor, cf. Brockelmann GALS I, 400; Suter, *Mathematiker* art. 143, p. 65; Sarton IHS I, 166.

[13] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 12 (9 pp.).

[14] Sobre este autor, cf. Suter, *Mathematiker* art. 40 (p. 19).

[15] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el número 2 (15 pp.). Cf. Boilot, *Bibliographie* RG 121, pp. 218-219.

[16] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 12 (19 pp.). No debe confundirse con la obra de Abū Naṣr editada por Max Krause (cf. supra nota 4), que constituye una versión completa del mismo libro. El opúsculo que cito aquí es una versión parcial en la que estudia tres teoremas de Menelao que habían ofrecido una dificultad especial a los anteriores comentaristas de esta obra.

[17] El profesor Mansur Hanna Jurdak publicó un diccionario astronómico inglés-árabe titulado *Astronomical Dictionary. The Zodiac and the Constellations* (Beirut, 1950) pero, como su propio subtítulo indica, se refiere, sobre todo, a la toponimia estelar, que es la parte mejor conocida de la terminología astronómica. A falta de otra cosa tenemos que conformarnos con glosarios muy parciales como el

cia el realizar trabajos parciales que puedan, en el futuro, ser el germen de obras de mayor amplitud. En un estudio de las epístolas de Abū Naṣr que he citado, he encontrado toda una serie de vocablos y expresiones que se apartan de un significado corriente. El árabe de los siglos X y XI no se encontraba aún suficientemente provisto de términos astronómicos y matemáticos que permitieran a un autor expresar su pensamiento con toda claridad. Frente a la penuria de la lengua, dos son las soluciones a las que se recurre: la perífrasis y el cambio de significado en los términos ya existentes.

2.1 EL RECURSO A LA PERÍFRASIS

Este recurso viene, a menudo, exigido por la inexistencia de determinado término. Así, al no encontrarse en árabe medieval un vocablo que exprese la diferencia existente entre la semicircunferencia y un arco dado (lo que, actualmente, llamamos «suplemento» de un arco o de un ángulo), se recurre a una perífrasis en la que interviene como elemento fundamental el término *tamām*, utilizado normalmente con el sentido de «complemento» (i. e. diferencia existente entre un cuadrante y un ángulo o arco dado) [18]. De esta manera Abū Naṣr utiliza la expresión *tamām al-ᶜarḍ ilà niṣf al-dā'ira* [19] o sea «complemento de la latitud en relación a la semicircunferencia», lo que equivale al suplemento de la latitud.

En ocasiones, la perífrasis no es tan clara, y sólo el contexto nos da el sentido exacto que hay que atribuir a la expresión. Así, *bāqī al-ᶜarḍ min niṣf al-dā'ira* que parece, a primera vista, expresar también el suplemento de la latitud (literalmente «excedente de la latitud de la semicircunferencia»), corresponde, de hecho, a la distancia polo-nadir ($90° + \varphi$) [20]. Lo mismo sucede con otra expresión, *al-dā'ira allatī taḥuddu ᶜarḍ al-iqlīm*, «círculo que limita la latitud del clima»: parecería lógico que se refiriera al horizonte o, en último término, al Ecuador, pero el contexto parece

---

que publicó L. Am. Sédillot en su *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes* en «Mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres» (Paris), I (1844), pp. 210-229.

[18] En este sentido Abū Naṣr habla de *tamām al-qaws*, complemento del arco; *tamām al-ŷayb*, lo que hay que añadir a un seno para obtener el radio, cf. Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm li-awā'il ṣināᶜat al-tanŷīm*, ed. y trad. inglesa de R. Ramsay Wright (Londres, 1934), p. 5; y de *ŷayb al-tamām*, seno del complemento o sea coseno.

[19] B, pp. 17 y ss. (designo los seis opúsculos de Abū Naṣr por las letras con las que he encabezado cada uno de ellos *supra*).

[20] B, p. 20.

indicar que se trata del meridiano [21]. Por otra parte la expresión *bi-l-musāwā fī-l-nisba al-muḍṭaraba*, «por igualación en la proporción multiplicada» alude al procedimiento algebraico consistente en multiplicar miembro a miembro dos proporciones para obtener una sola [22].

En otros casos, finalmente, la perífrasis no se debe a la falta de un término adecuado, sino que se busca una expresión sinónima que se ajuste mejor al objeto significado. Así, dos son las expresiones fundamentales por las que Abū Naṣr designa al Ecuador: la más corriente es *muᶜadil al-nahār* [23], pero, al referirse a la proyección del Ecuador sobre el astrolabio, utiliza otra expresión mucho más gráfica, *madār ra's al-ḥamal wa-l-mīzān* (paralelo de la cabeza de Aries y Libra) o *madār al-ḥamal* (paralelo de Aries) [24]: esto se explica por el hecho de que, sobre el astrolabio, el Ecuador es un paralelo más, caracterizado precisamente por cortar a la proyección de la Eclíptica en los puntos Aries y Libra.

2.2 Cambios semánticos

Estudiaré aquí una serie de términos que, de un sentido específico, han pasado a otro más general, y otros en los que ha ocurrido lo contrario, es decir, que han pasado de un sentido general a otro particular.

2.2.1 *Generalización*

Uno de los casos más curiosos es el del término *iᶜtidāl* que Abū Naṣr emplea con su sentido ordinario de «equinoccio» tanto por sí solo como en la expresión *jaṭṭ al-iᶜtidāl*, línea equinoccial o línea este-oeste en el astrolabio [25]. Ahora bien, el equinoccio es la intersección del Ecuador con la

---

[21] D, p. 9. Y sin embargo, existen expresiones ya consagradas para designar el meridiano: *jaṭṭ niṣf al-nahār* p. ej.

[22] F, pp. 18-19.

[23] Término que los traductores alfonsíes traducían literalmente por «eguador del dia»: cf., p. ej., J. M.ª Millás Vallicrosa, *Una nueva obra astronómica alfonsí: el Tratado del cuadrante sennero* en «Nuevos estudios sobre Historia de la Ciencia española» (Barcelona, 1960) p. 241.

[24] A y B *passim*.

[25] El sentido básico de *iᶜtidāl* es «igualdad»: de ahí *iᶜtidāl al-layl wa-l-nahār* (igualdad de día y noche, equinoccio), cf. A. de Biberstern Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français* (3 vols., Paris, 1860) II, 192. Como sinónimos nuestro autor emplea también, *passim*, *istiwā'* y *jaṭṭ al-istiwā'*. Sobre todos estos términos cf. Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 131 (p. 50), n.° 143 (pp. 56-57) y n.° 112 (p. 125).

Eclíptica o sea la intersección de dos círculos máximos sobre la esfera celeste, y Abū Naṣr aplica, por extensión, el mismo término *ᶜtidāl* a la intersección del Ecuador con el horizonte [26].

También se generalizan los dos términos *ṭāliᶜ* y *maṭāliᶜ*. El primero suele traducirse por «ascendente» y ser el grado de la Eclíptica que sale en el horizonte oriental en un momento dado [27], o sea, en último término, un arco de la Eclíptica. El sentido con que se emplea este vocablo en uno de los textos de Abū Naṣr [28] es también el de un arco de la Eclíptica, pero comprendido entre cualquier punto situado en la parte «ascendente» (i. e. oriental) de la Eclíptica con respecto al horizonte y un origen de «ascendentes» que quizás es la intersección del meridiano con la Eclíptica. Relacionado con *ṭāliᶜ* está el *ṭaᶜdīl al-ṭāliᶜ*, corrección o ecuación del «ascendente», utilizado en la misma obra en el sentido siguiente: la «ecuación del ascendente» del punto A, situado sobre la Eclíptica, será el complemento de la distancia entre este punto A y la intersección del horizonte con la Eclíptica [29]. En cualquier caso parece claro que por *ṭāliᶜ* se entiende siempre un arco de la Eclíptica.

Suele traducirse *maṭāliᶜ* por «coascendente» siendo bien, equivalente a nuestra moderna «ascensión recta», bien al llamado «coascendente oblícuo» (arco de Ecuador comprendido entre el punto en que éste corta al horizonte oriental y el punto Aries) [30]. En ambos casos se trata, pues, de arcos de Ecuador, valor que da, asímismo, Abū Naṣr al mismo término en un pasaje en el que *maṭāliᶜ* tiene que interpretarse como el arco sobre el Ecuador que va desde su intersección con el horizonte hasta el pie del horario que pasa por un punto dado [31]. Más anómalo resulta el valor que atribuye al mismo término en su comentario a un teorema tomado de las Esféricas de Menelao, en el que *maṭāliᶜ* aparece, simplemente, como un arco de círculo máximo sin tener por qué ser un arco de Ecuador [32].

Otros dos términos, *ᶜarḍ* y *ra's* entran también en este grupo, aunque constituyen un caso aparte. En efecto, *ᶜarḍ* suele emplearse, tanto en astronomía como en geografía, con el sentido de «latitud», y de este modo

---

26 B, p. 15.
27 Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 245 (p. 149).
28 D, *passim*.
29 D, p. 9, donde define el *taᶜdīl al-ṭāliᶜ* como «el exceso existente en la parte oriental de la Eclíptica con respecto a un cuadrante» *(ziyāda mā fī ŷihat al-mašriq min falak al-burūŷ ᶜalà-l-rubᶜ)*.
30 Juan Vernet, *Contribución al estudio de la labor astronómica de Ibn al-Bannā'* (Tetuán, 1952) p. 103, nota 201.
31 B, p. 16.
32 F, p. 13.

lo utiliza Abū Naṣr en gran número de ocasiones. En una, no obstante, se aparta de este sentido específico y me veo obligado a traducirlo por «distancia» o «dimensión» [33], que corresponde bastante bien al significado de este término en el lenguaje corriente [34]. Lo mismo sucede con *ra's* que, aunque pueda tener el significado de «extremo» o «punto culminante» [35], referido a un triángulo suele traducirse por «vértice»: ahora bien, *ra's* tiene, en un texto de Abū Naṣr [36] el sentido de posición *límite* que puede ocupar el vértice de un triángulo esférico para que siga cumpliéndose determinada propiedad. Ambos casos son, pues, ejemplos de utilización, en un sentido generalizado preexistente en la lengua, de términos que han adquirido ya un valor específico dentro de las ciencias que nos ocupan: inducen a confusión ya que se tiende, inconscientemente, a darles el valor que suelen tener en contextos matemático-astronómicos.

2.2.2 *Restricción de significado*

Se encuentran también, en los textos que he estudiado, algunos casos del fenómeno contrario: un término con sentido general pasa a tener uno particular. Así, la palabra *ṣūra* (forma) pasa a designar específicamente los ángulos de un triángulo en la expresión *maᶜlūm al-ṣūra* («conocido de forma», e. i. se conocen sus ángulos), lo que resulta fácil de explicar ya que la «forma» de un triángulo dependerá de sus ángulos [37]. Lo mismo sucede con *mutašābih* (semejante) que, en *al-qawsāni al-mutašābihatāni*, tiene el valor de «dos arcos concéntricos y con la misma amplitud» [38].

En un caso, la especialización de un término es el resultado de una elipsis. En efecto, la esfera armillar era conocida en árabe como *ḏāt al-ḥalaq* (la «dotada de anillos») [39]. Abū Naṣr habla repetidamente de un instrumento astronómico al que denomina *al-ḥalaq* (los «anillos», pl. de

---

33 D, p. 8.

34 Kazimirski, II, 220, da *ᶜarḍ*, entre otros significados, el de «amplitud».

35 Kazimirski I, 794.

36 F, p. 9.

37 C, p. 9. Cabe preguntarse, ¿por qué no utiliza Abū Naṣr la expresión *maᶜ lūm al-zawāyā?*

38 E, p. 15. En la p. 14, *in fine*, utiliza el adjetivo *šabīd* exactamente con el mismo significado. J. H. Kramers en *Al-Biruni's determination of geographical longitude by measuring the distance* (en «Al-Bīrūnī. Conmemoration Volume», Calcutta, 1951) p. 180, traduce *al-qisī al-mutašābiḥa* por «arcos concéntricos».

39 Cf. sobre el origen de este término, S. M. Stern, *A treatise on the armillary sphere by Dunas ibn Tamīn* (en Homenaje a Millás-Callicrosa» vol. II, Barcelona, 1956) p. 376.

ḥalqa) [40]. El texto no es muy explícito con respecto a este instrumento, limitándose a decir que es necesario para obtener la latitud de un lugar observando la máxima y mínima altura de una extrella circumpolar [41], lo que puede hacerse con una esfera armillar, un astrolabio, un cuadrante, etcétera. De todos modos me inclino a creer que se trata del primero de estos instrumentos dada la facilidad con que puede producirse el paso de *ḏāt al-ḥalaq* a *ḥalaq*.

Es interesante el uso que hace Abū Naṣr del adjetivo *ṣināᶜī* (artesano) y del sustantivo *ḥisāb* (cálculo) en las expresiones *al-ṭarīq al-ṣināᶜī* y *ṭarīq min al-ḥisāb*, referidas a dos procedimientos o métodos de construcción de astrolabios [42]. Estas dos expresiónes quedan claras, sobre todo, gracias a la «*Risāla* sobre las intersecciones de los círculos acimutales en el astrolabio» en la que se aprecia claramente que, de los dos procedimientos expuestos para hallar las citadas intersecciones, cinco se basan en el dibujo y los otros cinco en el cálculo. El *ṭarīq ṣināᶜī* parece, pues, el procedimiento práctico, basado en el dibujo, utilizado por los artesanos constructores de astrolabios y por el propio Abū Naṣr en su tratadito de divulgación sobre la construcción de este instrumento, dedicado a un miembro de la familia real Ma'mūnī. Frente a él aparece el *ṭarīq min al-ḥisāb*, basado en el cálculo y utilizado por los matemáticos [43].

Por último, el término *saṭḥ* (plano, superficie) [44] sufre una evolución

---

[40] De hecho, en la edición del texto E, p. 4, se lee dos veces *jalaq*, que no tiene sentido; en cambio, en las pp. 5 y 6 la lectura es *ḥalaq*.

[41] E, pp. 5-6.

[42] Cf. el título de A; B, pp. 3 y 23; C, p. 8. El ms. árabe 5815 de Berlín contiene una obra inédita de Abū Naṣr titulada *Risāla fī-l-asṭurlāb al-sarṭānī al-muŷannaḥ fī ḥaqīqatihi bi-l-ṭarīq al-ṣināᶜī* «*Risāla* (en la que se muestra) la verdad acerca del astrolabio en forma de cangrejo y alado, por el procedimiento artesano»: cf. Kūrkīs ᶜAwād, *Al-Asṭurlāb wa mā ullifa fīhi min kutub wa rasā'il fī-l-ᶜuṣūr al-islāmiyya*, «Sūmir» (Bagdād) 13 (1957) p. 166. Cf. también Al-Bīrūnī, *Kitāb taḥdīd nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin* ed. P. Boulgakof en «Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes» (Cairo) 8 (1962) p. 316, donde habla de dos procedimientos para determinar la alquibla: uno, denominado *al-ṭarīq al-ṣināᶜī*, basado en el dibujo, y otro, *al-ṭarīq al-mustaᶜmal fī-l-zīŷāt*, basado en el cálculo.

[43] En otra obra de Abū Naṣr, la *Risāla fī maᶜrifat al-qisī al-falakiyya bi-ṭarīq gayr ṭarīq al-nisba al-mu'allafa* («*Risāla* para conocer los arcos esféricos por un procedimiento distinto al de la proporción compuesta»), editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 8 (13 pp.), p. 5 se encuentra una curiosa referencia a la desconfianza que siente Al-Bīrūnī por los encargados de la determinación de la alquibla, a los que llama *ᶜulamā' haḏihi-l-ṣināᶜa* y pide a Abū Naṣr que le dé demostraciones de los procedimientos de cálculo *(ṭuruq min al-ḥisāb)* utilizados por ellos. Esta *risāla* ha sido traducida al alemán por P. Luckey en *Zur Entstehung der Kugeldreiectsrechnung* «Deutsche Mathematik» 5 (1940-41), pp. 405-446 (cf. especialmente pp. 423-433, texto de la traducción, y pp. 433-446, comentarios). Agradezco al Prof. Rudolf Sellheim el que me haya proporcionado fotocopias de este artículo.

[44] Cf. Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 5, p. 2.

semántica clara que le lleva a significar «producto». En su comentario de tres teoremas de las *Esféricas* de Menelao, Abū Naṣr utiliza la expresión *al-saṭḥ al-qā'im al-zawāyā* (plano de ángulos rectos o sea rectángulo) [45] y también *al-saṭḥ al-kā'in min naẓīr HA fī naẓīr AD* [46] con el sentido de superficie del rectángulo uno de cuyos lados es el *naẓīr* del arco *HA* y el otro el *naẓīr* del arco AD lo que equivale, evidentemente, a un producto [47]. La expresión se simplifica y *saṭḥ* pasa, directamente, a significar «producto» en otra de las epístolas de Abū Naṣr [48].

2.2.3 *Dos casos de polisemia: naẓīr* y *mayl.*

Rompiendo un poco con la estructura de este trabajo, he optado por estudiar aquí los distintos significados de dos términos que tienen un particular interés en la obra de Abū Naṣr: éste los utiliza en sus diversas acepciones a menudo sin precisar a cuál de ellas se refiere, con lo que todo ello redunda en una mayor dificultad de comprensión de unos textos que, en sí, no son particularmente claros.

El sentido originario de *naẓīr* es el de «punto diametralmente opuesto a un punto de la periferia del círculo o de la superficie de la esfera» [49]. En este sentido se habla de nadir en su acepción astronómica actual, como punto diametralmente opuesto al cenit *(naẓīr al-samt)* [50], o de «nadir del grado del sol» (punto que dista 180° de la posición del sol sobre la Eclíptica en un momento dado) [51]. Ahora bien, Abū Naṣr parece generalizar la acepción del término y, en una ocasión, llama *naẓīr* del extremo de un segmento al otro extremo del mismo segmento, sin que se trate, en absoluto, del diámetro de una circunferencia o de una esfera [52].

---

[45] F, p. 17. Esta misma expresión se utiliza en la versión completa del mismo tratado: cf. Krause, *Die Sphärik* (cit. en nota 4) p. 74. De nuevo hay aquí el recurso a una perífrasis cuando, en este caso, podría haber utilizado el término *mustaṭīl* que su discípulo, al-Bīrūnī, utiliza en el mismo sentido: cf. Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 23, p. 7.

[46] F, p. 14. Sobre el significado de *naẓīr*, cf. *infra*.

[47] Del mismo modo *al-murabbaᶜ al-kā'in min naẓīr qaws AB* (F, p. 14) equivale a expresar un cuadrado: si, como veremos, el *naẓīr* del arco AB equivale a (2 sen AB), la expresión anterior será su cuadrado (4 sen² AB).

[48] E, p. 8 (*saṭḥ AB fī HG* = AB × HG) y p. 14.

[49] Cf. W. Hartner, art. *Naẓīr* en «Encyclopédie de l'Islam» (1.ª ed.) III, 870.

[50] Como sinónimo de *naẓīr* en esta acepción, Abū Naṣr utiliza *samt al-riyl:* cf. B, p. 4.

[51] Cf. p. ej., José M.ª Millás Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid-Granada, 1943-1950) p. 135.

[52] A, p. 18.

Una segunda acepción de *naẓīr* es la de «correspondiente» u «homólogo». Así, en al-Bīrūnī [53], en dos triángulos semejantes son *naẓīres* entre sí los lados que se oponen a ángulos iguales. Este mismo sentido lo emplea Abū Naṣr en su versión completa de las *Esféricas* de Menelao [54], así como en otras dos *risālas:* el *naẓīr* de un punto A en la superficie del astrolabio es su homólogo A′ en la esfera celeste y viceversa [55]; *naẓīr* de un círculo en una figura auxiliar de trazado es el círculo correspondiente en el astrolabio [56] etc.

Finalmente, Abū Naṣr utiliza el término *naẓīr* en un sentido que nada tiene que ver, aparentemente, con los dos anteriores: *naẓīr* de un arco o ángulo es el doble de su seno, correspondiendo, por tanto, a la cuerda de la trigonometría griega. Nuestro autor define este término y lo emplea repetidas veces en la versión citada de tres teoremas de las *Esféricas* de Menelao [57]: en general empieza por enunciar los teoremas utilizando *naẓīres* (haciendo, probablemente, una versión literal del texto de Menelao), y pasa luego a expresarlos en senos [58]. Con este sentido ha pasado el término a las traducciones latinas medievales: Krause [59] señala su utilización por Gerardo de Cremona. Encuentro, asímismo, este término en una versión latina de las *Esféricas* de Teodosio de Trípoli, derivada de la traducción y recensión árabes de Qusṭā b. Luqā y Ṯābit b. Qurrā: «Cum fuerint in superficie spere duo ex circulis magnis et fuerit unuscuisque eorum inclinatus super alterum, ...tum proportio *nadir* arcus cadentis...» [60].

Más complejo resulta el cuadro de significaciones que adopta el término *mayl*. Partiendo de un sentido general de «ángulo» o «inclinación» [61],

---

[53] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 53, p. 16.

[54] Krause, *Die Sphārik* pp. 5, 9, 10, 11, 12, 13 etc. del texto árabe.

[55] B, p. 7; cf. también p. 11 (dos segmentos son «homólogos» porque, al realizar la proyección estereográfica sobre el Ecuador desde el polo, la proyección del uno coincide con la del otro) y p. 15.

[56] A, p. 18.

[57] F, p. 4: «Nadir de un arco quiere decir cuerda de su doble» *(wa yaᶜnī bi-naẓīr al-qaws watar ḍiᶜfihā)*.

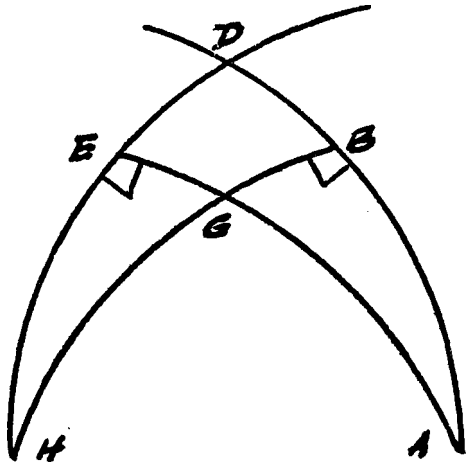
[58] En su versión completa del Libro de Menelao, Abū Naṣr utiliza directamente senos, en lugar de nadires, aunque se refiere, en ocasiones, a este término: cf. Krause, *Die Sphārik* p. 68 del texto árabe (aparece la forma *nāẓir*), pp. 202 y 203 (nota 2) de la traducción alemana. Por otra parte, Abū Naṣr utiliza, en los textos estudiados, dos sinónimos de este término: *watar al-ḍiᶜf* (cuerda del doble) y *ḍiᶜf al-ŷayb* (doble del seno) (cf. E, p. 14).

[59] Krause, *Die Sphārik* p. 11; cf. también p. 209, notas 2 y 3.

[60] Cf. J. M.ª Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid, 1942) p. 210.

[61] Kazimirski III, 1774. Abū Naṣr utiliza este sentido en, B, p. 24 y en D, pp. 6 y 7, donde dice que la latitud es la inclinación del horizonte sobre el Ecuador: debe de tratarse de un error ya que la latitud es la «inclinación» del horizonte sobre el eje del mundo (= altura del polo sobre el horizonte) pero no sobre el Ecuador (= colatitud).

se llega fácilmente a aplicarlo a nuestra actual «declinación» [62], así como, restringiendo aún más su sentido mediante un determinativo, a la noción de «declinación máxima» u «oblicuidad de la Eclíptica» (ε) (*al-mayl al-aᶜṭam, gāyat al-mayl, muntahà al-mayl* etc.) [63]. Pero el más interesante de todos los valores de este término es uno que Abū Naṣr explica en otra de sus obras, la *Risāla fī maᶜrifat al-qisī al-falakiyya*, «*Risāla* para conocer los arcos esféricos» [64]. Resumo, a continuación, el contenido de esta explicación [65]:



Sea el triángulo esférico ABG, recto en A. Prolonguemos los arcos AB y BG, de modo que ABD y BGH valgan 90°. Con polo en A, tracemos un círculo DEH, que es también un cuadrante. H será el polo de AD y el ángulo E será recto. Dice Abū Naṣr que, en un triángulo que cumpla las

[62] Declinación *(al-mayl-al-awwal)* de un punto arbitrario P, situado sobre la Eclíptica y con longitud celeste λ, es la distancia de P al Ecuador celeste: cf. A. S. Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables* (en «Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge».-New Series.-Philadelphia.-Vol. 46, part 2 (1956), pp. 123-177) p. 140; Cf. también al-Bīrūnī, *Kitāb al-tafhīm* n.° 147, p. 59. Abū Naṣr emplea *mayl* en este sentido en D., p. 6 (obsérvese que en una misma página ha utilizado este término en dos sentidos distintos).

[63] Términos utilizados *passim* por Abū Naṣr: cfr., p. ej., E, pp. 6 y 13. Cf. también Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables* p. 140.

[64] Cf. *supra* nota 44.

[65] *Risāla* cit. pp. 8-9. La interpretación matemática de este pasaje, así como la de otros muchos en los que se basa el presente trabajo, se debe a la Srta. Asunción Catalá, Profesora Adjunta de Astronomía de la Universidad de Barcelona. Quisiera expresarle aquí todo mi agradecimiento.

condiciones del ABG, «cada uno de sus ángulos agudos (A y G) mide el complemento del *mayl* del complemento del lado opuesto, *mayl* cuyo valor máximo será el del segundo ángulo agudo».

En efecto, sea el ángulo A. Abū Naṣr llama al arco EH *mayl* de HG, siendo así que HG es el complemento de BG (lado opuesto a A). Por otra parte EH es el complemento de DE, igual al ángulo A (por ser A el polo de DEH). Luego se cumple que A mide el complemento del *mayl* (EH) del complemento del lado opuesto (HG = 90° — BG).

Por otra parte, ha dicho Abū Naṣr que cuando el *mayl* (EH) alcanza su valor máximo, será igual al otro ángulo agudo (G). En efecto, el caso máximo se dará cuando:

$$A = GB = O$$

En este caso:

$$\cos GB \text{ sen } G = \cos A = \text{sen } \textit{mayl} \text{ (EH)}$$

Y como: cos GB = cos A = 1

$$\text{sen } G = \text{sen } \textit{mayl} \text{ (EH)} = 1$$

$$G = \textit{mayl} \text{ (EH)} = 90°.$$

Lo mismo podría demostrarse para el ángulo G [66].

El término *mayl* utilizado en esta acepción, para la que no encuentro un equivalente castellano, es utilizado por Abū Naṣr con gran profusión [67]. Es muy posible que nuestro autor tomara esta noción del famoso matemático y astrónomo Ḥabaš al-Ḥāsib [68], ya que en la *Risāla fī barāhīn aᶜmāl Ḥabaš bi ŷadwal al-taqwīm* («*Risāla* en la que se demuestran los trabajos de Ḥabaš sobre la tabla de rectificación») [69], toma del autor citado una tabla de *mayl* calculada para grados de longitud celeste: Abū Naṣr comenta (pág. 3) que en la segunda tabla se encuentra «el seno del complemento del *mayl* del complemento de aquel número de grados» (de

---

[66] Cf. la traducción alemana de este texto en P. Luckey, *Zur Entstehung*... pp. 427-429 y el comentario p. 437.

[67] Cf. B, pp. 14 y 26; D, p. 6; F, pp. 8, 18 y 19. C fr. también *Risāla fī maᶜrifat al-qisī al-falakiyya* cit., p. 10; la *Risāla fī barāhīn aᶜmāl Ḥabaš bi-ŷadwal al-taqwīm* (editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 4) pp. 6, 10, 11, 13, 67, 69, 71 etc.; y Krause, *Die Sphärik* texto árabe p. 71 y traducción alemana p. 205 (Krause traduce *mayl* por *Schiefe*, oblicuidad, inclinación) y también texto árabe p. 2 y traducción p. 119.

[68] Cf. Brockelmann GAL I, 221 y GALS I, 393; Suter, *Mathematiker* art. 22, p. 13; Sarton IHS I, 565.

[69] Cf. nota 67.

longitud). Es la tabla a la que se refiere W. Hartner [70], diciendo que se trata de:

$$\cos^{b}(90^{o}-\lambda)$$

La tercera tabla nos da otra variante de la misma función:

$$\frac{\text{sen}\ (90^{o}-\lambda)}{\text{sen}\ (90^{\circ}-\textit{mayl})}$$

3. CONCLUSIONES

He intentado revisar en este trabajo toda una serie de términos y expresiones utilizados por Abū Naṣr. En ningún caso he pretendido considerarlos como neologismos de este autor: sería preciso, para ello, realizar una serie de estudios monográficos acerca de la terminología de matemáticos y astrónomos anteriores a Abū Naṣr y contemporáneos suyos. Lo que sí parece claro, en cambio, es que el lenguaje técnico que éste utilizó no estaba definitivamente fijado: el recurso a la perífrasis y la adaptación de términos ya establecidos a nuevos significados constituyen el signo de una etapa de evolución dentro de un lenguaje técnico. A W. Hartner le llamó ya la atención el que Abū Naṣr evitara sistemáticamente el término *ẓill* (tangente), y lo reemplazara por la relación seno-coseno, cuando este término había ya sido utilizado por Ḥabaš al-Ḥāsib [71].

Pese a que la época de Abū Naṣr y al-Bīrūnī parece haber superado ya el período de las grandes traducciones científicas, no hay que olvidar que nuestro autor no dejó de ser un hombre profundamente interesado por las obras de matemáticos y astrónomos griegos, tal como lo prueban sus dos obras acerca de las *Esféricas* de Menelao de Alejandría, su *Al-Maŷisṭī al-Šāhī* o Almagesto del Šāh [72], probablemente una recensión de la obra de

---

[70] W. Hartner, art. *Ḥabash al-Ḥasib* en «Encyclopédie de l'Islam» 2.ª ed., vol. III, fasc. 41-42 (1966), pp. 8-9.

[71] Cf. art. cit. en nota 70 p. 9.

[72] De esta obra sólo conservamos un fragmento, en el ms. India Office 734_2, titulado *Istijrāŷ buᶜd mā bayn al-markazayn min al-Maŷisṭī al-Šāhī:* cf. Kennedy, *A Survey of Islamic Astronomical Tables* p. 135; Moritz Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen. Zweiter Abschnitt: Mathematik.*- ZDMG 50 (1896) pp. 206-207.

Ptolomeo, y su pequeña epístola titulada *Risāla fī ḥall šubha ʿaraḍat fī-l-maqāla al-ṯāliṯa ʿašar min Kitāb al-Uṣūl* («*Risāla* en la que se resuelve una dificultad surgida en el tratado trece del Libro de los Elementos [de Euclides]»)[73]. Menelao, Ptolomeo y Euclides se hallan, pues, presentes en la obra de Abū Naṣr y pueden haber sido una de las causas del planteamiento de problemas terminológicos. A esto hay que añadir el que su discípulo, Al-Bīrūnī, se dedicara intensamente a la traducción de obras del sánscrito al árabe y viceversa [74]. No sabemos exactamente si esta inestabilidad de la terminología matemático-astronómica que hemos observado en Abū Naṣr era algo exclusivo de este autor o común a los científicos contemporáneos. En todo caso parece que Al-Bīrūnī pudo sentir la necesidad de una fijación de este lenguaje técnico ya que, al escribir su famosa obra *Kitāb al-tafhīm li-awā'il ṣināʿat al-tanŷīm*, a la que me he referido repetidas veces, hizo algo más que redactar un simple manual de Aritmética, Geometría, Astronomía, Astrología etc.: escribió un libro en el que, claramente, nos definía la terminología más importante utilizada en estas ciencias [75].

JULIO SAMSÓ MOYA
Universidad de Barcelona

---

[73] Editada entre las *Rasā'il Abī Naṣr* con el n.° 7 (6 pp.). Se conserva también en el ms. Berlín 5925. Cf. Boilot, *Bibliographie* RG 125, pp. 220-221.

[74] Sobre esto cf. Suniti Kumar Chatterji, *Al-Bīrūnī and Sanskrit* en «Al-Bīrūnī. Commemoration Volume» (Calcutta, 1951) pp. 83-100; Sayyid Samad Husain, *A unique and unknown book of Al-Beruni. Ghurrat uz-Zijat or Karana Tilaka* «Islamic Culture» 37 (1963) pp. 112-130 y 167-187, y 38 (1964) pp. 47-74 y 195-213. Fuera del campo de la matemática y la astronomía cf. el artículo de Shlomo Pines y Tuvia Gelblum, *Al-Bīrūnī's Arabic version of Patañjali's Yogasūtra. A translation of his first chapter and a comparison with related Sanskrit texts*.-BSOAS (London) 29 (1966) pp. 302-325 (donde se estudia la terminología técnica utilizada por al-Bīrūnī en esta traducción).

[75] Cuando corrijo estas pruebas se está imprimiendo en Barcelona mi libro *Estudios sobre Abū Naṣr Mansūr b. ʿAlī b, ʿIrāq* que contiene la traducción castellana de los seis opúsculos en los que se basa este artículo, así como un índice alfabético de la terminología utilizada.

LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LES QUESTIONS DISPUTÉES "DE POTENTIA DEI"

Voici la sixième étape de l'exploration inaugurée en 1948 sur le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas. Après avoir interrogé le *Scriptum super Sententiis*, le *De ente et essentia*, le *De veritate*, le commentaire *In Boethium de Trinitate* et la *Summa contra Gentiles*, il y a lieu d'aborder le *De potentia* [1].

Le 8 septembre 1265, le chapitre provincial des Frères Prêcheurs réuni à Anagni nommait frère Thomas d'Aquin lecteur au *studium* dominicain de Sainte-Sabine à Rome. Le nouveau lecteur y séjourna de 1265 à 1267 et c'est là qu'il organisa des disputes ordinaires sur le thème de la puissance divine. Ces disputes scolaires donnèrent lieu à la rédaction des questions disputées *De potentia Dei*. Le P. Walz apprécie en ces termes le *De potentia*: «Ce chef-d'oeuvre mérite tous les éloges: en étendue, il atteint la moitié du *De veritate*; en profondeur, aucun autre ouvrage de Thomas ne le surpasse» [2].

Le titre des questions disputées en révèle rarement le contenu exact. C'est le cas ici, car la puissance divine y est conçue très largement et le seul titre *De potentia* ne permet pas de soupçonner la richesse et la variété du contenu de l'ouvrage. En outre, il ne s'agit pas d'un traité systématique solidement charpenté, mais d'une série de dix questions qui ont été groupées sans que l'ordre logique soit toujours respecté.

---

[1] Pour les étapes antérieures de cette enquête, voir les mélanges offerts au Dr. Michael SCHMAUS. *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Munich, 1957, p. 415, note 2. Aux articles cités dans cette note il faut ajouter celui qui doit paraître prochainement dans les mélanges Charles De Koninck à Québec et qui est intitulé: *Le problème de l'existence de Dieu dans la «Somme contre les Gentils»*.

[2] A. WALZ-P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, V), Louvain, 1962, p. 140.

La première question est bien à sa place, car elle étudie la *puissance divine* considérée en elle-même et d'une manière tout à fait générale. La question II aborde aussitôt le thème de la *génération* en Dieu et c'est logique dans des disputes théologiques, puisque la procession des personnes est l'expression la plus essentielle et la seule nécessaire de la puissance divine. Mais après la question II, saint Thomas abandonne provisoirement le thème trinitaire et passe aux thèmes de la création, de la conservation des créatures et des interventions miraculeuses de Dieu dans le monde créé: les questions III à VI traitent donc de la *puissance divine «ad extra»*. La question VII, *De divinae essentiae simplicitate*, sert de charnière entre le traité de la création et le traité de la Trinité qui, inauguré dès la question II, se développe au cours des question VIII à X et concerne la *puissance divine «ad intra»*.

Le problème de l'existence de Dieu n'est pas posé expressément dans le *De potentia*: le thème de la création est étudié dans un contexte théologique et c'est normal puisqu'il s'agit de disputes scolaires organisées au sein d'une école de théologie; l'existence de Dieu y est présupposée. Mais le thème de la création est évidemment très voisin de celui de l'existence de Dieu, puisque, selon saint Thomas, la connaissance philosophique de l'existence de Dieu s'obtient uniquement par la considération des créatures, effets de Dieu, à partir desquels une démonstration a posteriori permet de remonter à la Cause créatrice. On ne peut donc traiter de la puissance divine dans la création de l'univers sans mettre en relief les notions métaphysiques qui sont exploitées dans la preuve de l'existence de Dieu.

C'est bien ce que l'on constate en analysant la question III du *De potentia*. Après avoir défini la notion de création, entendue comme création active (art. 1) et comme création passive (art. 2 et 3), et après avoir montré que Dieu seul peut créer (art. 4), saint Thomas se demande s'il peut exister quelque chose qui ne soit pas créé par Dieu: *Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum* (art. 5). Ce problème touche de si près celui de l'existence de Dieu que la solution de l'article apporte des éléments d'importance capitale pour la démonstration de l'existence de Dieu; nous allons même y trouver la formulation d'une preuve de l'existence de Dieu qui est la plus remarquable de toutes celles que nous avons rencontrées jusqu'ici dans les écrits du saint Docteur.

L'article 5 est un des plus courts du *De potentia*: il ne compte que trois objections, alors que certains articles en alignent une trentaine, et le corps de l'article ne remplit pas une page de l'édition Marietti.

Mais la valeur d'un texte ne se mesure pas à sa longueur et nous avons ici une des pages les plus précieuses que nous ait laissées saint Thomas.

Les trois objections ne manquent pas d'intérêt, malgré leur saveur bien scolastique. La première tire argument du fait que les êtres de la nature peuvent être *pensés* sans référence à Dieu: il semble donc qu'ils puissent aussi *exister* sans dépendre de Dieu, car ce qui est possible à notre intelligence l'est a fortiori pour la nature, supérieure à l'intelligence, puisqu'elle est source des connaissances que cette intelligence possède. La deuxième objection s'inspire du *Liber de causis*, selon lequel le terme de la causalité divine est l'*esse* des créatures; or la quiddité (c'est-à-dire l'essence) des créatures est distincte de leur *esse*; il semble donc que la quiddité n'est pas l'effet de Dieu. Enfin, prenant prétexte du principe selon lequel toute action procède d'un être en acte et se termine à un acte, la troisième objection affirme que la matière première, pure puissance, ne saurait être l'effet de Dieu.

Mais l'autorité de l'Écriture va en sens contraire: selon l'*Épître aux Romains*, parlant de Dieu, «tout est de lui, par lui et pour lui» (XI, 36).

Le corps de l'article comporte deux parties: un *aperçu historique*, tel que saint Thomas en donne volontiers pour établir l'«état de la question», et un *exposé doctrinal*, dans lequel trois arguments sont présentés en faveur de la thèse défendue: tous les êtres distincts de Dieu sont créés par lui.

L'*aperçu historique*, très concis, prétend donner en raccourci le développement de l'idée de causalité chez les Grecs. La connaissance humaine prenant naissance au niveau des sens, les premiers philosophes grecs n'ont guère dépassé les données sensibles et n'ont discerné que des *formes accidentelles*, les seules qui soient sensibles de leur nature; ils ont imaginé que ces formes affectent la matière, laquelle seule est substance, et qu'elles trouvent leur origine et leur fondement dans la matière. Bref, ces premiers philosophes n'ont connu d'autre cause que la matière, elle-même incausée.

Une deuxième génération de philosophes a découvert les *formes substantielles particulières* et les causes efficientes particulières, sans toutefois parvenir jusqu'aux valeurs universelles, jusqu'aux déterminations les plus communes des êtres et jusqu'à la cause universelle de l'être. Ils n'ont connu que des causes motrices, capables de transformer la matière préexistante. Ici encore la matière était conçue comme une réalité incausée, préexistant à toute action des agents particuliers.

Enfin une troisième génération de philosophes, Platon, Aristote et leurs disciples, est parvenue à la considération de l'*être universel* lui-même. C'est pourquoi eux seuls ont été en mesure d'affirmer l'existence d'une Cause universelle des êtres, de laquelle tous les êtres distincts de cette cause reçoivent l'existence.

Que penser de cet aperçu très schématique?

On peut admettre qu'il évoque, dans ses très grandes lignes, le progrès de la pensée philosophique dans la découverte de la causalité. L'interprétation de la pensée des premiers Présocratiques paraît sévère et pourrait être injuste, car leur langage imagé semble voiler une pensée plus profonde, qui n'est pas sans portée métaphysique. La deuxième génération des philosophes grecs est plus exactement caractérisée; saint Thomas fait allusion à Anaxagore, qui introduit une Intelligence cosmique pour expliquer l'organisation de l'univers, et à Empédocle, qui explique la concentration et la désagrégation des atomes par l'action de deux causes naturelles, l'Amitié et la Discorde. Quant à la troisième génération, il est certain que le saint Docteur témoigne d'une bienveillance excessive envers Aristote, et même envers Platon. Le Stagirite a posé les fondements de la science de l'être en tant qu'être, c'est vrai, et il a créé, de ce fait, les conditions requises pour l'étude de la causalité métaphysique; mais il n'est point parvenu lui-même à résoudre, ni même à poser le problème de l'origine des êtres limités et on ne peut certes pas dire qu'il a reconnu «aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent». Il doit manifestement prendre place dans la deuxième génération des philosophes grecs, car il ne connaît d'autres causes que les *causae movendi*, il ne traite que des transformations qui s'accomplissent au sein de l'univers, dont l'existence éternelle et incausée n'est jamais mise en question. Quant à Platon, les tendances de sa métaphysique vont assurément dans le sens d'une conception profonde de la causalité et de la participation; mais il reste trop d'obscurités dans la théorie des Idées, dans la notion du Bien, dans celle du Démiurge, dans celle de la matière pour qu'on puisse mettre au crédit du platonisme une authentique doctrine de la création. Saint Thomas aurait du limiter la troisième génération aux «sequaces» d'Aristote et de Platon, c'est-à-dire aux néoplatoniciens, et reconnaître en eux les premiers métaphysiciens qui ont traité expressément de la Cause universelle de l'être.

Dans l'*exposé doctrinal*, le saint Docteur constate d'abord que la foi catholique approuve la position des derniers philosophes grecs, qui ont découvert la Cause universelle dont tous les autres êtres dépendent.

Il ajoute aussitôt que cette doctrine peut être démontrée par trois arguments.

Le premier nous intéresse particulièrement. En voici la trame.

Si une détermination unique *(aliquid unum)* se trouve participée par plusieurs êtres, il faut qu'elle soit produite dans ces êtres par quelque cause unique: en effet, il est impossible que cette détermination commune convienne de soi *(ex seipso)* à chacun des participants, puisque chacun d'eux se distingue des autres par ce qui le constitue en propre *(secundum quod ipsum est)* et qu'une diversité de causes produit une diversité d'effets. Or l'être se trouve participé par tous les êtres, lesquels se distinguent les uns des autres selon ce qu'ils sont. Il faut donc nécessairement que l'être leur soit attribué, non pas en vertu de leurs propres natures *(non ex seipsis)*, mais par une certaine cause unique. Cet argument, ajoute saint Thomas, semble être celui de Platon, pour qui, avant toute multitude, il existe une certaine unité, non seulement dans l'ordre numérique, mais aussi dans l'ordre des natures.

Dans le cadre de l'article 5, cette démonstration vise à établir que tous les êtres, sans exception, sont créés par Dieu. Mais elle peut être considérée tout aussi bien comme une preuve de l'existence de Dieu. C'est même, on va le voir, une des deux formes possibles de la preuve métaphysique, qui est la seule preuve rationnelle rigoureuse de l'existence du Créateur [3]. Encore faut-il entendre exactement la formulation qu'en donne saint Thomas.

Quelle est l'expérience de portée métaphysique qui est exprimée dans la *mineure*? Quel est cet *esse* qui est «commun à toutes choses» et en quoi consiste cette «communauté»? Du côte du *réel* lui-même, il s'agit manifestement de la perfection ontologique, que tous possèdent et qui établit entre eux une ressemblance foncière, une similitude profonde, une parenté réelle. Du côté de la *pensée*, qui exprime cette situation en langage conceptuel, la perfection ontologique est représentée par le concept transcendantal et analogique d'être, qui est «participé» (d'une participation logique, bien entendu) par tous les concepts inférieurs, génériques et spécifiques, et même (dans la mesure où la connaissance intellectuelle atteint les singuliers) par les réalités individuelles. Ainsi donc, les êtres limités sont unis entre eux par une ressemblance foncière en tant qu'êtres, alors qu'ils sont foncièrement distincts, radicalement opposés les uns aux autres en vertu de leur nature propre.

---

[3] Sur ce point voir mon *Ontologie*, 4e éd., Louvain, 1966, pp. 155-156.

Tout entiers semblables comme êtres, ils sont tout entiers opposés ou divers comme finis.

Si tel est la sens de la *mineure*, il faut comprende la *majeure* d'une manière parallèle, sous peine de rendre la démonstration incorrecte et invalide. L'*aliquid unum* qui est participé par plusieurs ne doit donc pas être compris comme une perfection préexistante qui serait participée par divers sujets, mais simplement comme une perfection qui se retrouve, de fait, en plusieurs, fondant entre eux une relation de similitude.

On le voit, dans cette première démonstration saint Thomas exprime en termes heureux la preuve métaphysique de l'existence de l'Être infini fondée sur la similitude ontologique des êtres finis: cette similitude foncière entre des êtres qui s'opposent foncièrement en tant que finis, n'est intelligible que si l'on reconnaît leur dépendance commune vis-à-vis d'une Cause non finie ou infinie [4].

La deuxième preuve rappelle nettement la *quarta via* de la *Somme théologique*, déjà esquissée dans la *Somme contre les Gentils*, à la fin du chapitre 13 du premier livre [5]. Mais voyons le raisonnement que propose l'auteur.

Lorsqu'une détermination *(aliquid)* se trouve participée diversement par plusieurs, il faut que cette détermination soit conférée à tous ceux qui la possèdent imparfaitement, par l'être qui la possède d'une manière éminemment parfaite *(perfectissime)*. Car les déterminations qui sont affirmées positivement à des degrés divers *(secundum magis et minus)* tiennent cela de leur proximité plus ou moins grande d'une même réalité: en effet, si la détermination participée convenait à chacun des participants en vertu de sa nature, il n'y aurait pas de raison pour que la détermination participée soit réalisée plus parfaitement en un participant qu'en un autre. Or il faut affirmer l'existence d'un Être qui est l'être souverainement parfait et souverainement vrai (c'est-dire intelligible: il s'agit de la vérité ontologique): ce qu'on prouve en établissant qu'il existe un Moteur absolument immobile et souverainement parfait, ainsi que l'ont fait les philosophes. Il faut donc que tous les autres

---

[4] Cette preuve est une des deux voies parallèles qui conduisent, en métaphysique, à la découverte de l'Être infini. L'autre voie prend son point de départ dans un autre aspect essentiel de l'être fini, sa tendance active. Voir mon *Ontologie*, pp. 132-139 et *Dieu caché*, Louvain, 1961, pp. 211-220.

[5] Sur cette première esquisse, voir l'article annoncé des mélanges Charles De Koninck.

êtres, moins parfaits, reçoivent l'être de cet être suprême. Telle est, ajoute saint Thomas, la démonstration d'Aristote.

On notera d'abord que cette deuxième preuve de l'universalité de la création n'est pas présentée comme preuve de l'existence de Dieu et n'est donc pas l'équivalent de la *quarta via*. Le saint Docteur ne dit pas: «Est *ergo* ponere unum ens...», comme le demanderait le processus de la *quarta via*, mais «Est *autem* ponere unum ens»; et il ajoute aussitôt: «quod ex hoc probatur quia est aliquid movens omnino immobile». Il fait donc appel à la preuve par le mouvement pour établir l'existence de l'Être suprême. Cela étant acquis, il conclut que tous les autres êtres participent à sa perfection et sont créés par lui.

Pourrait-on transformer cette deuxième démonstration en une preuve autonome de l'existence de Dieu, par exemple en transformant le «Est autem» en «Est ergo»? Ce serait reprendre le raisonnement de la *quarta via* et affirmer que le plus et le moins se disent par rapport à un maximum, puis que ce maximum est la cause de tous les êtres qui participent à sa perfection. Mais ce raisonnement prête le flanc à de graves critiques, qui me paraissent décisives et qu'il est superflu de répéter ici [6].

La troisième preuve exploite également l'idée de participation. Ce qui est par un autre *(per alterum)* se ramène à ce qui est par soi *(per se)* comme à sa cause. Or il faut affirmer l'existence d'un Être qui est par identité son être *(quod est ipsum suum esse)*: ce que l'on prouve en montrant que doit exister un Être premier qui soit acte pur, excluant toute composition. Il faut donc qu'existent en dépendance de cet Être unique tous les autres êtres, qui ne *sont* pas leur être, mais possèdent l'être par mode de participation. Tel est, dit saint Thomas, l'argument d'Avicenne.

Cette dernière preuve ne se présente pas non plus comme une preuve de l'existence de Dieu, puique Dieu est supposé connu par ailleurs comme l'*Ipsum esse*, acte pur, sans limitation par composition. Est-ce une allusion à la preuve par le mouvement, où *Acte pur* signifie *Moteur immuable*? Mais cet Acte pur aristotélicien n'est pas l'*Ipsum esse*, l'être sans essence et, par conséquent, sans limite. Pour fonder la participation métaphysique, il faut prouver l'existence de l'*Être infini*, nécessairement *unique* parce que infini, ce qui se fait par la critique méta-

---

[6] Voir l'*Ontologie*, pp. 159-161; *Dieu caché*, pp. 176-180.

physique de l'être fini comme tel, ainsi qu'on l'a rappelé plus haut. On sait que saint Thomas a élargi les notions aristotéliciennes d'*acte* et de *puissance* et s'en sert couramment pour exprimer les notions néo-platoniciennes de *perfection* et de *limitation*. Soit, à condition d'être conscient de la transposition et de ne pas en abuser. Or saint Thomas passe trop facilement de l'Acte pur aristotélicien (acte sans puissance *de changer*, moteur immuable) à l'Acte pur néoplatonicien (acte sans puissance *limitatrice*, esse subsistens), comme s'il s'agissait de deux notions équivalentes et interchangeables [7].

Les réponses aux objections sont plus intéressantes encore que les objections elles-mêmes.

Il est vrai qu'on peut penser la quiddité des êtres de la nature sans la référer à la Cause première, du fait que celle-ci n'est pas incluse dans l'*essence* des êtres créés; mais leur *esse* ne peut être pensé sinon comme dépendant de l'*esse* divin, comme l'effet propre ne peut être pensé sans référence à la cause propre.— Cela revient à dire que la créature *en tant qu'être* n'est pas intelligible sans sa relation de dépendance vis-à vis du Créateur. Le principe métaphysique de causalité «Tout être fini est causé» est donc analytique au sens kantien, car la relation à la cause est essentielle à l'être fini [8].

L'*esse* est attribué à la quiddité. C'est dire que la quiddité est créée aussi bien que l'*esse*: avant d'être créée ou de recevoir l'être, elle n'est rien, elle n'existe que dans la pensée du Créateur, où elle s'identifie à l'essence créatrice.—L'*esse* est attribué à la quiddité, d'abord dans la prédication logique: «homo est». Mais, en vertu du réalisme de saint Thomas, cette attribution logique exprime et implique une situation ontologique: l'essence existe vraiment, l'homme qui existe possède vraiment la perfection de l'être et c'est cet homme concret qui dépend de Dieu. Saint Thomas n'est donc pas dupe des formules équivoques du *Liber de causis*. Il exclut ici toute juxtaposition de l'existence et de l'essence, alors qu'il les juxtaposait encore dans le *De ente et essentia* sous l'influence d'Avicenne.

Enfin la matière première n'est pas créée *per se*, c'est-à dire en elle-même et indépendamment de la forme. Elle est créée *sub forma*, c'est-à-dire que c'est le composé, la substance complète qui est le terme de l'acte

---

[7] Sur cet élargissement des notions aristotéliciennes d'acte et de puissance, voir mon *Ontologie*, pp. 193-195.

[8] Voir l'*Ontologie*, pp. 144-147.

créateur.—Ici de nouveau saint Thomas rejette à bon droit la juxtaposition des composants.

La conclusion de cette brève enquête dans le *De potentia* sera brève. L'article que nous avons analysé fournit, à côté de vues intéressantes, notamment sur la participation, une formule excellente de la preuve métaphysique de l'existence de Dieu par la similitude ontologique des êtres finis. Page précieuse, que nous versons avec plaisir au dossier de notre problème.

FERNAND VAN STEENBERGHEN
Professeur à l'Université de Louvain

UN TRAITÉ SUR LES PRINCIPES DES ÊTRES ATTRIBUÉ À ABŪ SULAYMĀN AL-SIĞISTĀNĪ

Le manuscrit arabe 173 de la Bibliothèque Nationale de Paris contient [1], inséré au milieu d'oeuvres du philosophe chrétien ʿAlī ibn Zurʿa [2], un opuscule intitulé: *Kalām fī mabādi' al-mawǧūdāt*, que la suscription attribue à un certain Abū Sulaymān Ṭāhir.

Cet opuscule est un traité philosophico-théologique formé de deux parties distinctes. Dans la première partie, l'auteur étudie les principes des êtres, les rangs de leurs facultés et les attributs par lesquels l'essence première est qualifiée. Dans la seconde partie, il étudie de quelle manière les chrétiens qualifient cette essence par l'unité et la pluralité, la substantialité et l'hypostaticité.

Par ailleurs, l'écrivain copte Ibrāhīm ibn al-ʿAssāl [3] a transcrit ce même traité dans le chapitre 19 de sa somme théologique intitulée: *Maǧmuʿ uṣūl al-dīn* [4]. Dans sa présentation du texte, l'auteur déclare que son frère, Hibat Allāh ibn al-ʿAssāl [5], a trouvé ce traité dans un livre d'Abū Sulaymān Ṭāhir ibn al-Manṭiqī, et que Faraǧ ibn Ĝiriǧis

---

[1] Fol. 99r-101r; manuscrit du XIVe siècle; copie anonyme et non datée; écriture orientale (Egypte).

[2] Sur ce philosophe, mort en 1008, cf. G. Graf, *GCAL*, II, 252.

[3] Sur cet écrivain, mort après, 1260, cf. G. Graf, *GCAL*, II, 407.

[4] Manuscrit arabe 201 de la Bibliothèque Nationale de Paris (XIIIe s.), fol. 249v-252r; manuscrit arabe 103 de la Bibliothèque Vaticane (XIIIe s.), fol. 223v-225v.

[5] Sur cet écrivain, mort avant 1260, cf. G. Graf, *GCAL*, II, 403.

ibn Afrām [6] l'a également dicté [7], d'après Yaḥyā ibn ʿAdī [8], dans l'explication de l'unité [9].

Malgré la déformation subie par le nom de l'auteur, on ne pouvait s'empêcher de penser au philosophe musulman Abū Sulaymān [Muḥammad ibn] Ṭāhir ibn [Bahrām al-Siǧistānī] al-Manṭiqī [10].

Mais aucun biographe ne mentionnant un titre analogue à celui de ce traité dans la liste des oeuvres d'al-Siǧistānī, il paraissait difficile de lui attribuer cet opuscule sans un autre indice.

Or cet indice est fourni par l'une des *Muqābasāt* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī [11]. En effet, dans la 79ème *Muqābasa* écrite sous la dictée d'Abū Sulaymān, Madame M. Türker a eu le mérite de retrouver, et l'amabilité de me signaler, deux définitions de la nature identiques à celles qui figurent dans le traité: l'une d'Abū Sulaymān lui-même, l'autre d'Aristote [12].

En se fondant sur cet indice, il semble désormais possible d'admettre qu'al-Siǧistānī est bien l'auteur de la première partie de ce traité. D'autant plus que Mme Türker retrouve, dans cettte partie, des idées analogues à celles qui sont exprimées dans le traité d'al-Siǧistānī qu'elle édite et qui proviennent, probablement, d'une même source plotinienne.

Par contre, il semble difficile d'admettre qu'al-Siǧistānī est l'auteur de la seconde partie du traité. En effet, Mme Türker remarque que le fait de dire que l'essence est unique dans le substrat et multiple par les attributs, est difficilement conciliable avec le fait de dire qu'il advient à cette essence l'unité absolue par la substantialité et la multiplicité par l'hypostaticité. Car l'hypostase du fils étant une substance, et non pas un attribut, il paraît impossible qu'al-Siǧistānī, en bon «logicien», puisse admettre l'attribution d'une substance à une autre substance.

D'autre part, dans le traité que Mme Türker édite, al-Siǧistānī présente l'opinion selon laquelle l'essence est unique dans le substrat et multiple par les attributs, comme étant la conception des *mutakallimūn* relative aux attributs divins, et non pas celle des chrétiens. Dans

---

[6] Sur ce philosophe, contemporain de Yaḥyā ibn ʿAdī, cf. G. Graf, *GCAL*, II, 249-250.

[7] Au lieu de lire: *'amlā* «il a dicté», Graf a lu: *'amla'a* «il a rempli», glosé par: «il a complété».

[8] Sur ce philosophe, mort en 974, cf. G. Graf, *GCAL*, II, 233-234.

[9] Le texte arabe de cette présentation a été édité par A. Mallon dans le *Journal Asiatique*, 10ème série, VI (1905), p. 514.

[10] Sur ce philosophe, mort en 980, cf. C. Brockelmann, *GAL*, I, 236; *Suppl.*, I, 377-378.

[11] Sur cet écrivain, disciple d'al-Siǧistānī, mort vers 1000, cf. C. Brockelmann, *GAL*, I, 283; *Suppl.*, I, 435.

[12] *Al-Muqābasāt*, éd. H. al-Sandūbī, le Caire, 1929, p. 285.

ce texte, d'ailleurs, al-Siǧistānī présente la conception chrétienne de Dieu d'une autre manière, et il prétend que les philosophes écartent de Dieu la Trinité.

+ f. 99 + Traité sur les principes des êtres, les rangs de leurs facultés, les attributs par lesquels l'essence première est qualifiée et de quelle manière les chrétiens la qualifient par l'unité et la pluralité, la substantialité et l'hypostaticité, par Abū Sulaymān Ṭāhir [13].

II dit: l'essence qui, des essences, mérite le plus l'exis-
+ f. 99v tence et l'unicité, + est la plus digne d'elles et a la plus de priorité en elles, est le principe duquel émanent les facultés se multipliant en direction de leurs diverses fins, et vers lequel, s'unissant, elles s'élèvent.

Elle est la cause première à laquelle sont liés les autres êtres differents d'elle, comme l'effet est lié à la cause; et les êtres sont attachés les uns aux autres, se transférant d'un rang inférieur à un rang supérieur, comme l'effet attaché à sa cause, selon leur succession, jusqu'à ce qu'ils parviennent tous à elle.

La cause des causes, principe des principes, débordant sur ce qui est au dessous d'elle, par sa bonté et sa générosité, donne à chacune des essences, selon sa mesure, l'existence qu'elle supporte d'elle et qui lui convient dans la continuité et la permanence.

En elle, se trouve ce qui, par son existence, a une existence étendue, est rempli de vertus et de biens, est exempt d'impuretés et d'altérations, place tout être à son rang et lui accorde son droit, dans la nécessité de l'ordre.

Cela est un premier intelligible et une créature du Créateur premier: c'est la faculté qui conserve aux êtres l'existence de l'essence particulière à chacun d'eux. Son essence est désignée du nom de l'acte qui provient d'elle: c'est l'*intellect*, attendu que son acte est son essence.

---

[13] Le texte du traité, qui nous est parvenu en assez mauvais état, est édité à partir du manuscrit de base Paris arabe 173; il a pu être amélioré, en certains endroits, grâce aux variantes des manuscrits de Paris arabe 201 et du Vatican arabe 103, qui semblent représenter une même tradition, différente de celle du manuscrit de base.

Suit cette faculté, la faculté qui donne aux essences la meilleure des dispositions dans l'existence des êtres qu'est
+ f. 100 la vie: + c'est l'*âme* qui confère aux corps leur meilleure forme.

Lorsque cette forme leur est conférée et est imprimée en eux, il leur advient, par elle, une faculté à laquelle les corps adhèrent selon leur diversité, et il advient à chacun d'eux une forme différente de la forme des autres: c'est la *nature*, dont la définition est qu'elle est une faculté qui pénètre dans les corps et leur donne la constitution et la conformation, par les formes particulières à chacun d'eux; et chacun d'eux se meut en direction de ce qui lui a été donné pour but à l'exclusion d'un autre. Elle est définie, je veux dire la nature, par une autre définition qui est qu'elle est le principe du mouvement et du repos pour la chose dans laquelle elle se trouve par l'essence, non par la voie de l'accident.

Puis les facultés se répartissent dans cette essence en metérielles et naturelles, spirituelles, intellectuelles et divines, et chacune d'elles s'appuie sur le principe dont elle est le plus digne.

Ensuite, a lieu la première désignation de cette essence selon la relation qui lui advient par rapport à elle: soit à partir d'elle, en tant qu'elle est agissante et existante, soit vers elle, en tant que les êtres la reçoivent et la subissent. Ou bien, par ce qui lui est particulier en elle-même, sans relation avec ce qui est différent d'elle. D'après ces modes, les attributs par lesquels elle est qualifiée diffèrent.

II y a des gens qui la qualifient par la vie, la science et la puissance, selon les trois facultés, je veux dire: l'intel-
+ f. 100v lect, l' âme et la nature qui sont les premières + facultés émanant d'elle. Ils disent que l'essence est unique dans le substrat, multiple par ces attributs.

Si le substrat est qualifié par la vie, il est appelé père et, par lui, il n'y a pas d'union, attendu qu'aucun être ne vit de sa vie; s'il est qualifié par la science, il est appelé fils, attendu que, par lui, l'union est permise, du fait que celui qui sait quelque chose selon sa vérité et la connaît de sa vraie connaissance, il n'y a pas de différence entre lui et

un autre de ceux qui savent; s'il est qualifié par la puissance, il est appelé esprit, attendu que, par lui, sa force apparaît, chez les auteurs de prodiges et d'actes miraculeux, aux hommes différents d'eux. La signification de la vie par laquelle cette essence est qualifiée, est autre que la signification de la vie par laquelle les êtres animés sont qualifiés.

II y a des gens qui qualifient cette essence par les attributs qui lui sont particuliers en elle-même, non selon sa relation avec les choses ou la relation des choses avec elle. Ce sont une secte de chrétiens qui approfondissent la vérité.

Ils disent que l'essence est l'intellect et ils la désignent du nom de l'intellect; l'idée signifiée par ce mot est l'essence, du fait que la chose qui est à la limite extrême de la simplicité et dans laquelle il n'y a pas de composition en aucune manière, son intellect est son essence; il n'y a de différence entre eux que du point de vue de la distinction logique; car si l'on considère l'essence qui embrasse la totalité des êtres, déborde sur eux et se diffuse en eux, il ne se produit pas, dans la pensée, de relâchement entre l'essence et l'in-
+ f. 101 tellect, ni de distinction + entre eux.

Puis ils disent que cette essence, du fait qu'elle est un intellect qui intellige son essence, devient aussi pour lui un intelligible. En tant qu'elle est intellect, il est appelé père et, par lui, il n'y a pas d'union; en tant qu'elle est intelligente, il est appelé fils et, par lui, l'union est permise; en tant qu'elle est intelligible, il est appelé esprit et, par lui, est permise l'apparition de ce qui est en ceux qui sont disposés à cela, attendu que tous les êtres, du fait qu'ils sont des intelligibles seconds, remontent aux intelligibles premiers qui sont cette essence, de la manière qu'il est permis de dire qu'ils sont en elle.

A cause de cela, la substance, je veux dire l'essence, est pour eux unique, et les hypostases sont au nombre de trois, je veux dire l'essence si elle est considérée avec l'un des trois attributs. Elle est l'hypostase du père, si la substance est considérée en tant qu'elle est intellect; l'hypostase du fils, si la substance est considérée en tant qu'elle est intelligente; l'hypostase de l'esprit, si la substance est considérée en tant qu'elle est intelligible.

Il advient donc à cette essence l'unité absolue par la substantialité et la multiplicité par l'hypostaticité. Il n'est pas nécessaire qu'une même chose soit unique et multiple, attendu que cela est sous un aspect et sous un autre. Cela n'est pas impossible et c'est ce dont nous avons voulu faire la démonstration.

G. TROUPEAU.

(٢٤) ا : أيضا .

(٢٥) في المقابسات : الحركة والسكون .

(٢٦) في المقابسات : هو فيه أولا .

(٢٧) ب و ج : ونفسانية نفسانية .

(٢٨) ا : ساقطة .

(٢٩) ا : واما .

(٣٠) ا : منفعلة عنها ، ب و ج : منتقلة عنها .

(٣٠ ث) ب : المثبتة : ج : المنبثة .

(٣١) ب و ج : ولا يقع .

(٣٢) ا و ب و ج : بها .

(٣٣) ب و ج : يحيى .

(٣٤) ا : ساقطة .

(٣٥) ب و ج : سقطت الجرائح والأفعال .

(٣٦) ب و ج : المعجزات .

(٣٧) ب : توصف .

(٣٨) ب و ج : في الصفات .

(٣٩) ب : ذواتها .

(٤٠) ب و ج : سقطت واضافة الأشياء اليها .

(٤١) ا و ب و ج : اليه .

(٤٢) ب و ج : بعقله وذاته .

(٤٣) ا و ج : النطقي ، ب : ساقط .

(٤٤) ا : لم .

(٤٥) ا : وحيث .

(٤٦) ا : في تلك .

(٤٧) ا : التي .

(٤٨) ب و ج : لأجل ذلك عندهم .

(٤٩) ب و ج : الذات واحدا والأقانيم مع صفة .

(٥٠) ب و ج : أيضا . (٥١) ا : ساقط . (٥٢) ا : ساقط .

(٥٣) ا : ان لا يكون . (٥٤) ب : انتهت ، ج : والله أعلم .

أ : Paris 173

ب : Paris 201

ج : Vatican 103

(١) ا و ب : تنبعث منه .

(٢) ا : المتكثرة .

(٣) ا و ب و ج : اليها .

(٤) ا : متأخرة .

(٥) ب و ج : معلول بعلة .

(٦) ب : دوامها .

(٧) ا و ج : بقدر ما .

(٨) ا : ومن الوجود .

(٩) أ و ب : فمنها .

(١٠) ب و ج : لوازم .

(١١) ا و ج : وجوداته .

(١٢) ا : المشار .

(١٣) ا و ب و ج : العقل .

(١٤) أ و ب الفعل .

(١٥) ا : ساقطة .

(١٦) ا : في الوجود .

(١٧) ب و ج : صورتها .

(١٨) ب و ج : بها لها .

(١٩) ب : ساقطة .

(٢٠) ب و ج : بها .

(٢١) في المقابسات (ص ٢٨٥) : حياة .

(٢٢) في المقابسات : بالصورة .

(٢٣) ا : قصدته .

المستعدين لذلك ، اذ جميع الموجودات بماهي معقولات ثوان متراجعة الى المعقولات الأول التي هي تلك (٤٦) الذات بالنوع الذي (٤٧) يجوز أن يقال انها فيها .

فصار عندهم لذلك (٤٨) الجوهر أعني الذات واحدا والأقانيم ثلاثة أعني الذات اذا أخذت (٤٩) مع صفة من الصفات الثلاث ، فتكون أقنوم الأب اذا أخذ الجوهر بما هو عقل ، وأقنوم الابن (٥٠) اذا أخذ الجوهر (٥١) بما هو عاقل ، وأقنوم الروح اذا أخذ الجوهر (٥٢) بما هو معقول .

فتحصل لها الوحدانية المحضة بالجوهرية ، والكثرة بالأقنومية ، ولم يلزم أن يكون (٥٣) شيء واحد واحدا وكثيرا اذ ذلك انما هو بجهة وجهة ، وذلك غير محال ، وذلك ما اردنا بيانه (٥٤) .

٣

فاذا وصف بالحياة دعي أبا ولم (٣١) يقع به (٣٢) اتحاد ، اذ لا يحيا (٣٣) حياته شيء من الموجودات ، واذا وصف بالعلم دعي ابنا اذ جاز به الاتحاد من قبل أن كل من علم شيئا على حقيقته وعرفه حق معرفته فلا فرق بينه وبين غيره من العالمين ، واذا وصف بالقدرة دعي روحا اذ بها تظهر قوته (٣٤) في أصحاب الجرائح والأفعال (٣٥) المعجزة (٣٦) لمن سواهم من البشر ، ومعنى الحياة التي وصفت (٣٧) تلك الذات غير معنى الحياة التي توصف بها ذوات الأنفس .

ومن الناس من وصف تلك الذات بالصفات (٣٨) التي تخصها في ذاتها (٣٩) ، لا بحسب اضافتها الى الأشياء واضافة الأشياء اليها (٤٠) ، وهم فرقة من النصارى المحققين .

وقالوا انها العقل وأشاروا اليها (٤١) باسم العقل ، والمعنى به الذات من قبل أن الشيء الذي في غاية البساطة ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه فعقله ذاته (٤٢) ، لا فرق بينهما الا من جهة التمييز المنطقي (٤٣) ، فأما اذا لحظت الذات المحيطة بالكل ، الفائضة عليه ، السارية فيه ، فلم (٤٤) يقع في الوهم تراخ بين الذات والعقل ، ولا تمييز بينهما .

ثم ذكروا أن هذه الذات من حيث هي عقل يعقل ذاته فتصير هي أيضا معقولة لها ، فبما هي عقل دعي أبا اذ لا يقع به اتحاد ، ومن حيث (٤٥) هي عاقلة دعي ابنا وجاز به الاتحاد ، ومن حيث هي معقولة دعي روحا وجاز به ظهور ما في

٢.

ثم تتلو هذه القوة القوة (١٥) التي تعطي الذوات
أفضل أحوالها في وجود الموجودات (١٦) الذي هو الحياة
وهي النفس المصورة للأجسام أفضل صورها (١٧) .
واذا تصورت بها وانطبعت فيها ، حصلت لها بها (١٨)
قوة (١٩) تنشبت فيها الأجسام على قدر اختلافها ، فتحصل
لكل واحد منها صورة مخالفة لصورة الأخرى ، وهي الطبيعة
التي رسمها أنها (٢٠) قوة (٢١) تنفذ في الأجسام فتعطيها
التخلق والتصور بالصور (٢٢) الخاصية بواحد واحد منها ،
ويتحرك كل واحد منها نحو ما قصد له (٢٣) دون غيره ،
وترسم أعني الطبيعة برسم آخر وهو أنها (٢٤) مبدأ حركة
وسكون (٢٥) للشيء الذي هي فيه (٢٦) بالذات لا بطريق العرض ،
ثم تتوزع عليها القوى من هيولانية طبيعية
ونفسانية (٢٧) عقلية والاهية ، ويستند كل واحد منها
الى المبدأ الذي هو أولى (٢٨) به .
ثم تقع الاشارة الأولى بحسب الاضافة التي حصلت لها
عندها اما (٢٩) منها بما هي فاعلة وموجودة واما اليها
بما الموجودات قابلة لها ومنفعلة بها (٣٠) ، واما بما
يخصها في ذاتها من غير اضافة الى ما سواها ، وتختلف
عند هذه الأحوال الصفات التي توصف بها .
فمن الناس من يصفها بالحياة والعلم والقدرة ، بحسب
القوى الثلاث اعني العقل والنفس والطبيعة التي هي أول
القوى المنبعثة (٣٠ ث) عنها ، وذكر أن الذات واحدة في الموضوع
كثيرة بهذه الصفات .

+ كلام في مبادىء الموجودات ومراتب قواها والأوصاف التي توصف الذات الأولى بها وعلى أي وجه وصفتها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأقنومية لأبي سليمان طاهر .

+ قال ان الذات التي هي أحق الذوات بالوجود والوحدانية × وأولاها بهما وأقدمها فيهما ، هي المبدأ الذي منه تنبعث (١) القوى متكثرة نحو غاياتها المختلفة (٢) واليه (٣) تتصاعد متحدة (٤) .

وهي العلة الأولى التي بها يتعلق ما سواها من سائر الموجودات ، تعلق المعلول بالعلة ، ويرتبط بعضها ببعض ، منتقلة من رتبة دنيا الى رتبة قصوى ، ارتباط المعلول بعلته (٥) ، على حسب تواليها ، الى أن تتوارد بأجمعها اليها .

فتكون علة العلل ومبدأ المبادىء ، الفائضة على ما دونها (٦) بخيرها وجودها ، تعطي كل واحد من الذوات بقدره (٧) ما يحتمله منها من الوجود (٨) اللائق به في الدوام والبقاء .

ففيها (٩) ما هو ممتد الوجود بوجوده ، مستكمل الفضائل والخيرات ، مبرأ من الشوائب والتغييرات ، يرتب كل موجود مرتبته ، ويوفيه حقه في لزوم (١٠) النظام .

وهذا هو أول معقول ومبتدع من المبدع الأول ، وهو القوة الحافظة على الموجودات وجود ذاتها (١١) الخاصية بواحد واحد منها ، والمشار (١٢) الى ذاتها باسم الفعل (١٣) الصادر عنها وهو العقل (١٤) اذ فعله ذاته .

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME DANS LE "DE ANIMA" D'AVICENNE. UNE SYNTHÈSE DE L'ARISTOTÉLISME ET DU NÉOPLATONISME

La doctrine d'Avicenne sur l'immortalité de l'âme humaine mérite d'être examinée de près, car elle présente une physionomie originale, tout en s'inspirant largement de la pensée d'Aristote et de Plotin. Le philosophe arabe s'oppose à la préexistence de l'âme et pourtant il admet que ce qui est en nous principe de vie continuera d'exister après la mort avec son individualité propre. La corrélation, assez généralement admise dans l'Antiquité, entre préexistence et immortalité est donc abandonnée: ce qui n'a pas toujours existé dans le passé, peut continuer de vivre indéfiniment à l'avenir; en d'autres termes, la préexistence de l'âme n'est plus une condition *sine qua non* de sa survie après la mort. Pour se rendre compte de l'importance de cette doctrine, qu'il suffise de rappeler la position de Némésius d'Emèse et de saint Augustin après quatre siècles de christianisme: le premier dans son *De natura hominis* admet la préexistence de l'âme afin de sauvegarder son immortalité [1]; quant

[1] Cf. H. A. KOCH, *Quellenforschungen zu Nemesios von Emesa*. Berlin, 1921, p. 16: «Nemesios steht also auf der Seite der Präexistenz. Er bekämpft die beiden Richtungen des Kreatianismus und Generatianismus. Als Kreatianer verurteilt er p. 104 Eunomios und als Generatianer Apollinarios p. 108».—W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1913, p. 7: «Nemesios glaubt an die Präexistenz und die Wanderung der Seele und scheut sich nicht es zu bekennen, wenn er auch die ἀναβαδμοί des Origenes als «unschriftgemäsz» verwirft».—Némésius ne peut admettre que les âmes seraient créées par Dieu au fur et à mesure de la génération des corps: car dans ce cas Dieu n'aurait pas terminé l'oeuvre de la création, ce qui est affirmé pourtant dans la Bible, et en outre, Il collaborerait aux adultères. Il explique par ailleurs que, d'après les Hébreux, l'homme primitif n'était ni mortel ni immortel, il était à la limite de ces deux natures: il deviendrait mortel, s'il s'adonnait aux passions du corps, il deviendrait immortel s'il accordait la première place aux biens de l'âme. A cette conception des Hébreux Némésius oppose sa doctrine à lui: l'homme primitif aurait été mortel par nature, mais immortel en puissance.

à saint Augustin, il semble s'être rallié lui aussi d'abord à la doctrine de la préexistence et de la réminiscence et si plus tard il a abandonné cette doctrine, c'est principalement au nom de la foi chrétienne; il n'y a pas chez lui d'argumentation philosophique écartant la préexistence de l'âme [2]. L'originalité de la position d'Avicenne est qu'il justifie philosophiquement pourquoi l'âme ne peut exister avant son union au corps, alors qu'elle continue de vivre après la mort tout en gardant sa physionomie individuelle.

En vue de comprendre la doctrine d'Avicenne, il est nécessaire d'exposer d'abord comment le problème de l'immortalité est envisagé par Aristote et par Plotin: on verra de cette façon ce qu'il y a de traditionnel et de neuf dans la pensée du philosophe arabe, ou dans la synthèse qu'il opère entre des données traditionnellement opposées [3].

Au début de son *Traité de l'âme*, Aristote se demande si toutes les activités de l'âme sont dépendantes du corps; il s'agit de savoir s'il n'y a pas une seule activité qui s'exerce indépendamment de l'organisme corporel. Si toute activité de l'âme s'exerce en dépendance du corps, cela signifie, aux yeux d'Aristote, que cette âme est essentiellement dépendante de la matière; en dehors de son union avec le corps, elle ne peut exercer aucune activité, ce qui veut dire en somme qu'elle ne peut exister sinon en union avec la matière [4]. Il est intéressant de remarquer par quelle voie le Stagirite aborde le problème posé: en vue de déceler la nature de notre principe vital, le maître grec examine les caractères de notre activité; le présupposé implicite de cette méthode, c'est que l'activité révèle la nature du principe qui en est l'origine. On ne peut aborder directement l'étude de l'âme, par une sorte d'intuition immédiate: elle ne se manifeste à nous que par l'intermédiaire de l'activité qu'elle déploie. La conséquence en est que l'étude de l'âme est toujours indirecte.

Quelle est la réponse du Stagirite au problème posé? Si l'on néglige

---

[2] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, pp. 94-95 L'auteur se déclare d'accord avec J. Hessen *(Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*. Münster i. W., 1916, pp. 55-62) qui prétend que dans ses premiers écrits Augustin inclinait vers la doctrine de la préexistence de l'âme. Cf. *Soliloquia*, II, 20, 35; *De quantitate animae*, XX, 34; XXVI, 50-51; XXXII, 69; *Epist.* VII. S. Augustin s'est écarté de cette doctrine: *Retractationes*, I, 4, 4; *De Trinitate*, XII, 15, 24.

[3] Les idées que nous présentons ici, se trouvent exposées dans un contexte plus large, au cours d'une introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, publiée avec la traduction latine du *De Anima*, Livres IV et V: AVICENNA, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke Louvain-Leiden, 1968.

[4] Le passage le plus important de ce chapitre est le suivant: *De Anima*, I, 1, 403 a 7-10.

les opinions préphilosophiques incorporées dans ses traités, surtout dans les *Éthiques*, et si d'autre part, on réserve une place spéciale à l'intellect actif, qui tout en étant présent dans l'âme, semble être unique pour tous les hommes, la réponse d'Aristote à la question posée ne pouvait être que négative. Y a-t-il dans l'homme une activité qui soit totalement indépendante de la matière? Aucune, car la pensée n'emprunte pas seulement son contenu aux données d'expérience, mais elle ne peut s'exercer à aucun moment sans l'aide d'images sensibles [5]. Aristote est logique avec lui-même: notre pensée n'est jamais purement spirituelle ou immatérielle, puisque l'âme est l'entéléchie première du corps; un entéléchisme logiquement pensé jusqu'au bout implique que toute pensée s'appuie sur la sensation et que toute sensation soit pénétrée de pensée.

Parmi les auteurs postérieurs qui s'inspirent de la pensée d'Aristote, mentionnons d'abord le point de vue de son grand commentateur, Alexandre d'Aphrodise. D'après lui, l'âme naît du mélange des éléments, elle est le résultat d'une κρᾶσις: ceci ne veut pas dire qu'elle soit simplement la proportion ou l'harmonie du mélange. Elle est la force, la δύναμις, issue d'un mélange qui a été fait dans des proportions déterminées. Dans cette optique le vivant provient entièrement du non-vivant; même dans son élément formel, la matière se donne à elle-même un principe vital, elle s'actualise elle-même [6]. Peut -on dire que l'âme est la cause formelle du corps, si elle naît du mélange des éléments? Aux yeux d'Alexandre, l'âme est vraiment forme du corps, parce qu'elle lui donne son être (εἶναι) et sa définition (λέγεσθαι): elle est cause de l'organisation du corps vivant et principe des différentes activités du

---

[5] *De Anima*, III, 8, 432 a 7-9: le point important dans ce passage, c'est que non seulement le contenu de la pensée est emprunté aux données sensibles (οὐθὲν ἂν μάθοι), mais que l'exercice même de l'intellection s'appuie sans cesse sur des images sensibles; ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη φάντασμά τι θεωρεῖν —Signalons en passant que ce point a été mis en évidence par Siger de Brabant dans son *De anima intellectiva III* (P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain, 1908, t. II, p. 154): Anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate, in tantum quod sensibilia phantasmata non solum sunt necessaria ex principio accipiendo intellectum et scientiam rerum, immo etiam habens scientiam considerare non potest sine quibusdam formis sensatis et imaginatis retentis.—Pour ce qui est de l'interprétation de Jean de Jandun (*Super libros Aristotelis de Anima*, Venise, 1587, Liber III, q. 34, p. 401), elle diffère de celle de Siger et correspond moins bien à la pensée d'Aristote: Dicemus igitur quod intellectus noster non intelligit *de novo* sine phantasmate humano, idest nisi ad intelligere immutetur ac disponatur aliqualiter ab ipso phantasmate. Le concours de l'expérience sensible ne serait donc requis que pour la connaissance d'un nouvel objet.

[6] *De Anima*, ed. I. Bruns, p. 24, 3-4; p. 24, 21: οὐ γὰρ ἡ τοιάδε τῶν σωμάτων κρᾶσις ἡ ψυχὴ ὅπερ ἦν ἡ ἁρμονία, ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ τοιᾷδε κράσει δύναμις γεννωμένη, ἀνάλογον ἔχουσα ταῖς δυνάμεσι τῶν φαρμάκων ταῖς ἀθροιζομέναις ἐκ μίξεως πλειόνων.

composé [7]. Comme l'a fait remarquer P. Moraux, Alexandre combine des doctrines relevant d'une psychologie grossièrement matérialiste et la théorie hylémorphique d'Aristote [8]. Aux yeux du Commentateur, l'âme ne peut exister séparément de la matière qu'elle informe: toutes les activités de l'âme relèvent du composé humain et comme les facultés forment une unité indivisible, toute immortalité est déniée même à la faculté intellectuelle. Seul est immortel le νοῦς θύραθεν, c'est-à-dire le concept de la Divinité: la faculté est mortelle, mais l'idée de Dieu en nous est immortelle. L'immortalité n'est donc pas la conséquence nécessaire de la structure ontologique de l'intellect, elle est fondée sur une sorte d'union mystique de l'homme à la Divinité [9].

Parmi les auteurs médiévaux, voyons d'abord ce que pense Duns Scot de la position d'Aristote concernant l'immortalité de l'âme: il estime que la doctrine du maître grec est loin d'être claire; Aristote, dit-il, n'affirme pas la même chose à tous les endroits de son oeuvre où il aborde la question; qu'en résulte-t-il sinon qu'il a toujours été hésitant, penchant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, d'après les sujets traités et les principes énoncés au point de départ? S'il part du principe d'après lequel tout ce qui commence d'exister, est corruptible, il arrive à la conclusion que l'âme humaine aussi doit être mortelle et corruptible. C'est que les philosophes n'arrivent pas toujours à la certitude qu'ils voudraient atteindre: bien souvent ils doivent se contenter de raisons plausibles et d'arguments probables. C'est aussi le cas d'Aristote quand il aborde la question de l'immortalité [10]. Duns Scot conclut qu'il n'est pas

---

[7] *Aporiae*, II, 24, p. 75, 26-32.

[8] *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote.* Liège-Paris, 1942, p. 48.

[9] P. MORAUX, *Op. cit.*, pp. 94-108. ALEXANDER, *De Anima*, p. 90, 10ssq.— Notons qu'Avicenne, dans son *Epitre à Al-Kiyâ*, s'exprime plutôt négativement à l'égard des commentateurs d'Aristote (Alexandre, Thémistius, Philopon) qu'il met sur le même pied que «ces nigauds de chrétiens de Bagdad»: il prétend que chacun d'entre eux n'a atteint, au sujet de l'âme, qu'une vérité partielle, et que pour le reste ils sont tombés dans l'erreur. D'où vient leur erreur? Aux yeux du philosophe arabe, ils se sont trompés dans leur interprétation du *De Anima* d'Aristote: ils croient que le Stagirite n'aborde le problème de la survie de l'âme qu'au livre III, alors qu'il en traite au livre I dans sa critique de Démocrite. Quel est dans ce cas le sens du livre III? Aristote y traite des facultés qui accompagnent l'âme dans la survie, à savoir les puissances qui ne sont pas liées au corps comme le sont les facultés des sens, l'imagination, la mémoire et les facultés qui se rapportent au mouvement.— Il serait difficile de suivre Avicenne dans cette interprétation du *De Anima* d'Aristote: il y introduit manifestement des doctrines néoplatoniciennes. (S. PINES, *La «Philosophie Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens.* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Année 1952, t. XIX, pp. 5-37).

[10] *Opus Oxoniense (Opera omnia*, ed. Vivès, vol. XX), IV, d. 43, q. 2, n. 16: uno modo dubium est quid Philosophus circa hoc sensit. Varie enim loquitur et

possible de démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme par des arguments péremptoires: cette vérité ne nous est connue que par l'enseignement de l'Evangile [11].

La position de Guillaume d'Occam se situe dans la ligne de Duns Scot: selon son interprétation, partout où Aristote aborde la question de l'immortalité il semble hésiter quant à la réponse à donner (ubique dubitative loqui videtur). L'auteur estime d'ailleurs qu'on ne peut prouver la spiritualité ou l'immortalité de l'âme ni par la raison, ni par l'expérience: toutes les preuves qu'on avance, n'engendrent que des incertitudes [12]. Quant à l'expérience, elle nous met en contact avec des actes intellectifs et volitifs et non directement avec l'âme elle-même: or il n'est pas exclu que ces actes proviennent d'une âme sensitive, étendue et corruptible. C'est par la foi seulement que nous savons que l'âme est immortelle (ista solum fide tenemus) [13].

Dans son *De Anima*, Cajetan essaie d'établir avec précision quelle est la doctrine d'Aristote et rappelle que celui-ci adopte deux critères en vue de savoir si l'âme est immortelle ou non. Le premier consiste à se demander si l'âme possède une activité qui lui est propre: aux yeux du maître grec cela signifie que l'activité en question se fait sans organe corporel et aussi sans l'intervention d'une donnée sensible. Suivant cette interpretation stricte du critère, on doit arriver à une conclusion négative. Le second critère se rapporte à la relation de l'âme et du corps: peut-on dire que l'âme est l'acte d'un corps [14]? Essayant de rendre la

---

habuit diversa principia, ex quorum aliquibus videtur sequi unum oppositum, ex aliis aliud. Unde probabile est quod in illa conclusione semper fuerit dubius, et nunc magis accederet ad unam partem, nunc ad aliam juxta hoc quod tractabat materiam consonam uni parti magis quam alteri.—*Reportata Parisiensia (Opera omnia*, vol. XXIV), IV, d. 43, q. 2, n. 16-17.—Cfr. É. GILSON, *Jean Duns Scot.* Introduction à ses positions fondamentales. Paris, 1952, pp. 485-86.

[11] *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 13: Traitant de la question de savoir si l'âme rationnelle est incorruptible, l'auteur écrit: Dico quod non videtur mihi nota ratione naturali, nec hoc potest probari per Philosophum. Nam Philosophus habuit aliqua principia, ex quibus videbatur sequi, quod anima esset incorporalis et immortalis, sicut sunt illa quae allegata sunt; aliqua habuit, ex quibus videbatur sequi oppositum... igitur ubique loquitur incerte et dubitative de perpetuitate ejus.

[12] *Quodl.* I, 10: Dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem, quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte corporis, non potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam.

[13] *Quodl.* I, 10: Quod non possit demonstrari patet, quia omnis ratio probans ista accipit dubia homini sequenti rationem naturalem.

[14] *De Anima*, Liber III, p. 65 (ed. G. Picard et G. Pelland, Bruges-Paris, 1965): Duo ergo in philosophia principia ipsemet Aristoteles posuit, ex quibus immortalitas animae sciri potest. *Primum* positum est in prooemio hujus operis (textu 12 et 13), scilicet *habere operationem propriam.* Secundum positum est in *Secundo* hujus (textu 11): scilicet *non esse actum corporis.*

pensée d'Aristote, Cajetan distingue l'intellect possible et l'intellect agent: le premier est formellement séparé du corps, tout en ne l'étant pas réellement, tandis que l'intellect agent est réellement séparé. Il en résulte que l'intellect possible est vraiment l'acte d'un corps, il ne préexiste donc pas à son union avec le corps et ne survit pas après la mort [15]. Pourtant Cajetan admet qu'il est possible de prouver l'immortalité de l'âme par des raisons philosophiques.

Telle n'est pas la position de P. Pomponazzi dans son *De immortalitate animae:* pour lui, la question de l'immortalité est un problème insoluble (neutrum problema) comme celui de l'éternité du monde; il n'y a pas d'arguments rationnels qui démontrent la survie de l'âme après la mort. L'auteur s'attarde longuement à l'énoncé de la question tel qu'on le trouve chez Aristote: d'après le maître grec, l'intellect ne sera séparable, que si deux conditions se réalisent conjointement, à savoir que la pensée ne soit pas une image sensible et qu'elle se fasse indépendamment des données sensibles. D'après Pomponazzi, l'âme ne possède aucune activité qui lui soit entièrement propre, c'est pourquoi elle n'est ni séparée ni séparable de la matière [16]. Elle est une substance matérielle et périssable que sa perfection rend pourtant capable de participer à la connaissance intellectuelle. Notre auteur admet que l'intellect est plus immatériel que les facultés sensitives; sa dépendance vis-à-vis du corps est moins profonde. En ce sens, il est vrai de dire que l'âme humaine est matérielle *simpliciter,* tout en étant immatérielle *secundum quid* [17].

---

[15] *De Anima,* Liber III, p. 69: Quia igitur, apud ipsum, ex prima via intellectus possibilis nullan habet propriam operationem, et [quia] ex secunda via intellectus idem est separatus a corpore, consequens est, juxta documenta data ab ipso in prooemio, ut intellectus possibilis sit separatus a corpore non *realiter,* sed *formaliter,* ut superius exposuimus. Et hoc est dicere quod, quatenus *intellectus,* est separatus negative, id est non conjunctus. Sed quatenus *talis res* est, secundum esse est in corpore et corpore tali etc.—Et propterea de intellectu agenti nunc loquens, invento in eo proprio opere (scilicet quod *non quandoque quidem intelligit et quandoque non)* dixit quod *separatus est solus in hoc quod vere est,* id est *in essendo* — ad differentiam separationis *formalis* tantum, quae etiam convenit intellectui possibili.

[16] *Tractatus de immortalitate animae,* ed G. Morra (Bologna, 1954), p. 110: Amplius per nullum naturale signum cognosci potest intellectum humanum habere alium modum intelligendi, ut experimento comprehendimus, quoniam semper indigemus phantasmate; quare concluditur quod hic modus intelligendi per phantasma est essentialis homini.

[17] *Op. cit.,* p. 112: Ex quibus modo est silogizanda conclusio principalis intenta, scilicet quod anima humana simpliciter materialis est et secundum quid immaterialis. — Pour ce qui est de l'évolution de la doctrine psychologique de P. Pomponazzi, cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi.* Florence, 1965, au chapitre IV: *Il problema dell' immortalità dell' anima negli scritti anteriori al «De immortalitate animae».* P. KRISTELLER, *A New Manuscrip Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period,* Revue internationale de Philosophie, XVI, 1951, pp. 144-157.

Tous ces auteurs prétendent qu'Aristote n'admettait pas la survie de l'âme après la mort, ou tout au moins qu'il était très hésitant sur la question. Passons maintenant à quelques auteurs, qui ont introduit des nuances et des distinctions dans la manière dont le Stagirite énonce le problème de l'immortalité et ont cherché par là à interpréter de manière positive ce qu'Aristote en dit. Une première distinction se rencontre chez Thémistius: il se demande, comme Aristote, si l'âme humaine possède une activité qui lui soit entièrement propre. Faut-il admettre de toutes les activités de l'âme qu'elles sont dépendantes d'un corps, soit du corps terrestre (cum hoc corpore quod videtur), soit d'un autre corps moins apparent (cum aliquo alio minus evidenti)? S'il en est ainsi, l'âme ne peut survivre après la mort, car la nature ne produit rien de totalement inactif: tout être exerce une certaine activité. Si l'âme est dépendante d'un corps quel qu'il soit dans toutes ses activités et qu'elle survive, elle serait condamnée à l'inactivité complète [18]. Notons que pour Thémistius l'intellect actif et l'intellect possible sont tous les deux incorruptibles, avec cette nuance toutefois que le premier est plus impassible, plus séparable et plus pur; quant à l'intellect commun, qui n'est autre que le principe des mouvements passionnels, il est considéré comme mortel [19]. Il en résulte que le «moi» est immortel, car il comprend l'intellect actif et l'intellect possible, alors que l'essence du «moi» est constituée par l'intellect actif [20].

Plus considérable est le nombre de distinctions introduites par Simplicius dans la question qui nous occupe: de même que Thémistius l'auteur fait remarquer qu'il ne suffit pas de parler en général d'une dépendance vis-à-vis du corps, sans spécifier de quel corps il s'agit; car il n'y a pas seulement le corps terrestre et mortel, il y a aussi le véhicule de l'âme qui est de la même nature que l'éther et qui est le siège de la vie sensitive et imaginative [21]. Ensuite la dépendance vis-à-vis du corps peut se concevoir comme une collaboration et une participation de l'or-

---

[18] *Themistii De Anima*, ed. R. Heinze, p. 6: εἰ μέντοι γε μηδέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς· μηδὲ μόνης τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ πάσας τὰς ἐνεργείας μετὰ σώματος ἀποδίδωσιν, ἢ τούτου γε τοῦ ἀρωμένου. ἢ ἑτέρου τινὸς ἀφανεστέρου, πάντως δὲ σώματος, οὐκ ἄν οἷα τε εἴη σώζεσθαι καὶ χωρὶς σώματος, εἴπερ μηδὲν ἡ φύσις παρήγαγεν ἀργὸν παντελῶς, ἀλλὰ παντὶ τῷ ὄντι καὶ ἔργον τι προσνενέμηται.

[19] *Themistii De Anima*, p. 106.

[20] *Themistii De Anima*, p. 100, 28: τὸ οὖν ἐμοὶ εἶναι παρὰ τῆς ψυχῆς.—p. 100, 37: ἡμεῖς οὖν ὁ ποιητικὸς νοῦς.—p. 103, 16: ἢ ἡμῶν τι εἶναι οἴεται τὸν ποιητικὸν νοῦν ἢ ἡμᾶς.

[21] *De Anima*, ed. M. Hayduck, p. 17, 16: αἰσθητικὸν γὰρ καὶ φανταστικὸν καὶ τὸ αἰθερῶδες τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὄχημα. Le terme ὄχημα se rencontre déjà dans le *Timée* de Platon (44E, 69E); il a été employé souvent par des auteurs néoplatoniciens pour désigner une sorte d'intermédiaire entre l'âme et le corps.

ganisme corporel à l'activité de l'âme, ou bien comme une influence de l'activité psychique sur l'organisme corporel [22]. Par ailleurs, la collaboration entre l'âme et le corps peut s'interpréter de deux manières: l'âme peut se servir des organes corporels, elle peut également donner aux organes corporels leur forme et leur structure [23]. Enfin, il est possible d'introduire une distinction entre les gens éduqués et les personnes sans éducation: dans le cas de gens non-éduqués, les réactions dépendent simplement de la composition du corps, tandis que chez les personnes éduquées le principe du comportement se trouve dans l'âme [24]. Après toutes ces distinctions, Simplicius défend un point de vue nettement spiritualiste: il admet que l'âme est l'entéléchie du corps, mais cela signifie pour lui qu'elle donne au corps son organisation et sa structure et qu'elle s'en sert comme d'un instrument; l'âme se comporte vis-à-vis du corps comme le pilote qui dirige son navire [25]. Notre auteur n'admet pas cependant que toutes les facultés de l'âme sont l'entéléchie du corps. L'intellect n'assure pas la cohésion du corps et il ne s'en sert pas comme d'un instrument.

Aristote, on l'a vu, se demande dans son *Traite de l'âme* si la pensée peut se réduire à des données sensibles ou tout au moins s'il est vrai qu'elle ne peut s'accomplir sans images sensibles (μὴ ἄνευ φαντασίας). Jean Philopon analyse cette expression et se demande quelles sont les différentes significations qu'on peut lui reconnaître. Il en distingue trois: ce qui accompagne autre chose peut être indifférent, en ce sens que la première n'apporte à la seconde ni avantage ni désavantage: c'est le cas de l'ombre qui accompagne un corps se déplaçant dans la lumière. Ce qui accompagne autre chose peut être aussi un instrument indispensable; Achille l'emporte sur tous les autres dans le combat, mais «non sans» sa lance; celle-ci est pour lui une arme dont il ne peut se passer. Ce qui accompagne autre chose peut être finalement pour cette chose une entrave, un empêchement: celui qui fait un voyage en bâteau et est surpris par une tempête, peut arriver sain et sauf, mais «non sans» danger. Philopon croit que dans le lemme qui nous occupe (403 a 8), Aristote a en vue la deuxième signification: il se demande si l'intellect a besoin

---

[22] *De Anima*, p. 18, 20 ssq.

[23] *De Anima*, p. 18, 28 ssq.

[24] *De Anima*, p. 19, 4 ssq.

[25] *De Anima*, p. 87, 18. D'après Simplicius, l'âme diffère des autres formes physiques en ce qu'elle est deux fois l'entéléchie du corps-instrument, car elle lui donne sa structure spécifique (ὁριστικῶς) et elle le meut (κινητικῶς τοῦ ὀργάνου).

de la connaissance sensible comme d'un instrument indispensable en vue de l'exercice de sa propre activité [26].

Les commentateurs d'Aristote se sont donc rendu compte que l'énoncé du problème des relations entre l'âme et le corps devait être nuancé et précisé: ils y ont introduit des distinctions qu'on ne rencontre pas chez le Stagirite et ils ont préparé de la sorte une solution moins tranchée.

Thomas d'Aquin dans son commentaire sur le *De Anima* se situe dans la même optique; il se rend parfaitement compte de la difficulté: l'acte de penser est-il entièrement propre à l'âme de telle manière que le corps n'y intervient en aucune façon? La question n'est pas simple. Saint Thomas répond que la pensée est d'une certaine facon propre à l'âme (quodammodo est proprium animae) et que d'une certaine façon elle appartient au composé (quodammodo est conjuncti): l'exercice de la pensée ne requiert pas l'intervention d'un organe corporel, bien que le contenu de la pensée trouve son origine dans l'expérience sensible [27].

---

[26] *De Anima*, ed. M. Hayduck, p. 45,25-46,6. Cf. notre étude sur la psychologie de Jean Philopon dans: *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon. Louvain, 1966, CXX-170 pp. (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, III) — Au cours d'un passage du troisième livre (cap. VIII, p. 118-119) Philopon signale encore une quatrième signification de l'expression μὴ ἄνευ, signification qu'il expose en premier lieu: ce qui fait fonction de matière, comme le bois dans la construction d'un chariot. Pour ce qui est des intelligibles abstraits, la situation est claire: l'intellect ne peut les saisir sans le concours d'images sensibles; celles-ci sont «les véhicules» des objets intelligibles. Mais il n'en est pas ainsi des premiers intelligibles: dans ce cas l'intervention de la connaissance sensible constitue une entrave et non un concours.

[27] *In De Anima*, I, l. 2, n. 19, ed. Pirotta: Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut objecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget objecto corporali.—Saint Thomas ne met pas en question la doctrine d'Aristote qui affirme que toute intellection se fait à l'aide d'images sensibles. Dans ce cas l'âme humaine peut-elle encore survivre après la mort? N'ayant plus d'images sensibles, ne serait-elle pas réduite à l'inactivité totale? Dans une des objections, formulées par saint Thomas, on retrouve l'idée de Thémistius «nulla substantia est otiosa» *(Quaestio disp. De Anima*, a. 14, obj. 14; *S. T.* I, q. 75, a. 6, obj. 3). La réponse de saint Thomas est plutôt décevante: durant la vie présente, l'intellect ne peut exercer son activité sans images sensibles, mais il le pourra, quand il sera séparé du corps. La réponse donnée au *Quodl. X* (q. 4, a. 1, ad 1) est encore plus déroutante: Operatio autem quae sic indiget aliquo corporali, a principio non potest sine corporali illo, potest autem postea. Nous croyons que pour saint Thomas l'essentiel du problème réside dans la conception de l'âme, comme «forma subsistens» d'un principe matériel entièrement indéterminé.—Notons que Siger de Brabant *(De Anima intellectiva* VI, ed. Mandonnet, II, pp. 161-163) accepte lui aussi la distinction proposée par Thomas d'Aquin, mais il en tire une conclusion bien différente: il est nécessaire qu'à chaque instant il y ait une multiplicité d'individus humains; l'espèce humaine ne peut jamais s'éteindre. Car l'intellect peut se séparer de tel ou tel individu, mais puisque son activité ne peut s'exercer sans images sensibles, il faut qu'il y ait toujours des hommes lui fournissant les données sensibles dont il a besoin pour exercer son activité.—Jean de Jandun estime lui aussi qu'il est impossible de dé-

La différence entre Pomponazzi qui admet que l'âme humaine est essentiellement matérielle et saint Thomas se résume en ce que les exigences requises en vue d'admettre le caractère spirituel de l'âme sont plus strictes du côté de Pomponazzi; d'après lui, l'âme ne peut être dite immatérielle, que si elle a une activité qui soit entièrement indépendante du corps.

Abordons maintenant l'étude de Plotin qui lui s'oppose catégoriquement aux positions fondamentales de la doctrine psychologique d'Aristote. L'auteur a consacré tout un traité à la question de l'immortalité de l'âme: c'est la quatrième *Ennéade*, 7, Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς. Ce traité est particulièrement important pour notre étude, parce que son auteur prépare le spiritualisme des commentateurs néoplatoniciens d'Alexandrie et par là aussi celui d'Avicenne. Notons d'abord que Plotin n'accepte pas la doctrine d'Aristote selon laquelle l'âme serait l'entéléchie d'un corps; l'auteur expose un grand nombre d'arguments pour réfuter cette doctrine [28]. Voici les principaux d'entre eux: si l'on accepte la doctrine d'Aristote l'âme devient divisible aussi bien que le corps; le sommeil devient inexplicable: car comment l'âme pourrait-elle se retirer du corps (ἀναχώρησις) si elle en est la forme? Le conflit entre la raison et l'appétit ne peut plus se comprendre. La connaissance intellectuelle devient inconcevable, à moins d'attribuer à l'intellect un statut à part. D'ailleurs, la connaissance sensible elle non plus n'est pas purement matérielle (les images sensibles sont conservées dans l'âme), ni l'appétit toujours orienté vers des objets matériels. Même l'âme végé-

---

montrer la survie de l'âme après la mort par des arguments philosophiques: on se heurte toujours à la même difficulté, à savoir qu'aucune activité psychique, même pas la pensée, n'est *entièrement* indépendante du corps. Il concède que l'exercice de la pensée ne se fait pas à l'aide d'un organe corporel, mais il y a toujours la dépendance objective, en ce sens que l'intellect ne peut saisir un nouvel objet en dehors de toute expérience sensible. L'auteur admet cependant que l'âme humaine n'existe pas depuis toujours, qu'elle a été créée par Dieu et qu'elle ne périra jamais: Sed istas veritates demonstrare, aut verbis aut principiis Philosophorum gentilium concordes esse ostendere non praesumo, nec credo esse possibile... Has ergo conclusiones assero simpliciter esse veras *sola fide*, quia credo potentiam Dei omnia posse facere (*Super libros Aristotelis de Anima*, III, 28, p. 384). La même attitude est adoptée par Jean de Jandun dans la question de savoir si l'intellect est une substance séparée: Est tamen intelligendum, quod licet ista dicant Aristoteles et Commentator, tamen secundum sanctam Fidem catholicam et veritatem aliter est dicendum et sciendum, quod anima intellectiva unita est corpori humano secundum esse et dat ei formaliter et intrinsece esse et per consequens ipsum intelligere est aliqualiter in corpore, sicut in subjecto, licet per accidens (*Super libros Aristotelis de Anima*, I, 11, p. 58). L'auteur aboutit ainsi à la doctrine de la double vérité, celle de la philosophie et celle de la foi.

[28] *Plotini Opera*, Tomus II, Enneades IV-V, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer. Paris-Bruxelles, 1959, pp. 176-223. La réfutation de l'entéléchisme d'Aristote se lit dans *Enn.* IV, 7, 8[5].

tative ne peut se concevoir comme une entéléchie inséparable, car elle peut se retirer en un point indivisible de la plante, à savoir dans sa racine. En outre, il y a des êtres vivants qui se transforment en d'autres, ce qui ne serait pas possible si l'âme était une entéléchie inséparable d'un corps déterminé. La conclusion de tous ces arguments, c'est que l'âme n'est pas la forme inséparable d'un corps.

Quant à la pensée, Plotin la conçoit comme une activité purement spirituelle. Il n'est pas possible que l'intellection se fasse à l'aide d'un organe corporel, car dans ce cas il n'y aurait plus de différence entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible [29]. En outre, si on examine les objets de pensée, on arrive à la même conclusion: parmi ces objets il y en a certainement qui sont inétendus. Comment pourrait-on les connaître si l'intellect lui-même était étendu et divisible? Peut-on les saisir par un point indivisible de soi-même? Mais dans ce cas le sujet connaissant est inétendu, car un élément indivisible de soi suffit pour saisir l'objet [30]. N'est-ce pas le propre de l'immatériel d'être présent entièrement à chaque point de l'espace? Il est vrai que l'homme connaît aussi des objets existant dans la matière, mais cette connaissance se fait par un processus d'abstraction: les formes connues sont séparées de la matière, ce qui veut dire que dans l'acte abstractif l'âme elle-même se sépare du corps. Comment pourrait-elle le faire si elle n'était pas immatérielle? [31].

Dans cette optique il n'est pas bien difficile de démontrer que l'âme est immortelle: les arguments développés par Plotin sont empruntés surtout au *Phédon* et au *Phèdre* de Platon. On peut les ramener à quatre: il y a d'abord que l'âme est apparentée à la nature divine et éternelle; elle ne peut donc mourir, la vie ne peut pas l'abandonner. Examinons pourquoi: la vie constitue l'essence de l'âme, elle n'est pas une sorte de qualité acquise, qui pourrait se perdre par la suite [32]. La vie n'est pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière dont la chaleur réside dans le combustible: quand celui-ci est consumé, la chaleur s'éteint;

---

[29] *Enn.* IV, 7, 8: οὐκ ἄν εἴη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος καταλαμβάνειν, ἢ ταὐτὸν ἔσται τῷ αἰσθάνεσθαι. Cf. IV, 3, 19: λογισμὸς δὲ καὶ νοῦς οὐκέτι σώματι δίδωσιν αὐτά. καὶ γὰρ τὸ ἔργον αὐτῶν οὐ δι' ὀργάνου τελεῖται τοῦ σώματος.

[30] *Enn.* IV, 7, 8: εἰ δὲ τοῦτο, οὐ σῶμα ἔσται τὸ νοῆσον. οὐ γὰρ δὴ τοῦ ὅλου χρεία πρὸς τὸ θιγεῖν. ἀρκεῖ γὰρ καὶ ἕν τι.

[31] *Enn.* IV, 7, 8: εἰ δὲ τῶν ἐν ὑλῇ εἰδῶν τὰς νοήσεις φήσουσιν εἶναι ἀλλὰ χωριζομένων γε τῶν σωμάτων γίγνονται τοῦ νοῦ χωρίζοντος.

[32] *Enn.* IV, 7, 11: ᾧ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τε ἀπολέσθαι. Cf. *Phédon* 102 A ssq.: le nombre trois est impair, c'est là un caractère essentiel; le nombre trois ne pourra donc jamais devenir pair. L'âme est essentiellement principe de vie: une «âme morte» n'a pas de sens.

l'âme n'est donc pas la matière de la vie [33]. Car il faut, en toute hypothèse, qu'il y ait quelque part un principe de vie qui soit immortel: si l'âme est une substance possédant la vie par elle-même, elle sera immortelle; si elle est composée d'éléments, l'un d'entre eux au moins sera principe de son activité et donc immortel [34]. Si par contre la vie est une qualité donnée à la matière, il faut se demander d'où elle vient? Le principe de cette qualité sera nécessairement immortel, car il ne peut devenir le contraire de la qualité qu'il produit. À la base de ce raisonnement il y a deux idées fondamentales; la vie constitue l'essence de l'âme, celle-ci est de par son essence principe de vie; d'autre part, il faut qu'il y ait un principe qui possède la vie par lui-même et qui par conséquent est immortel [35].

Dans un second argument, Plotin se demande si toute âme peut être mortelle; s'il en était ainsi, le monde aurait péri depuis longtemps. Dire que l'âme du monde est immortelle, et que l'âme humaine est mortelle, n'est pas non plus une solution; car l'âme humaine aussi bien que l'âme du monde, est principe de mouvement, elle possède la vie par elle-même et connaît le monde intelligible [36].

Le troisième argument est basé sur la doctrine de l'anamnèse: l'âme existait avant de s'unir au corps; elle possède en elle-même le savoir des Idées éternelles; comment dans ce cas ne serait-elle pas éternelle? [37].

Finalement, dans un quatrième argument, Plotin s'appuie sur la simplicité de l'âme pour admettre qu'elle est immortelle: elle ne peut pas se corrompre, ni par division, ni par altération, car celle-ci suppose également une certaine composition [38].

Si l'âme continue d'exister après la mort, quelle est sa destinée? Plotin estime qu'il y a une distinction à faire entre les âmes; les âmes pures se dépouillent de l'enveloppe pneumatique (τὸ προσπλασθέν) qu'elles ont assumée lors de la chute (celle-ci ne peut s'expliquer que par

---

[33] *Enn.* IV, 7, 11: ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι.

[34] *Enn.* IV, 7, 11. D'après Plotin il faut aboutir finalement: εἰς ἀθάνατον... παρ'αὐτοῦ κινούμενον. C'est l'argument du *Phèdre* 245 C ssq. Cf. *République* VIII, 546 A.

[35] *Enn.* IV, 7, 11: Cette hypothèse s'énonce comme suit: ἢ πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ λέγοντες τὴν ζωήν.

[36] *Enn.* IV, 7, 12.

[37] *Enn.* IV, 7, 12. Cfr. *Phédon* 72E ssq.

[38] *Enn.* IV, 7, 12. Cet argument est parallèle à la troisième preuve du *Phédon:* ce qui est simple, ne peut se dissoudre; or ce qui est immuable, est simple, il ne peut donc se dissoudre. Les Idées sont immuables, elles sont donc simples. Il y a une parenté entre l'âme humaine et les Idées, puisque l'homme connaît ces formes supérieures: il en résultera que l'âme humaine elle aussi doit être simple.

l'addition d'un élément nouveau à l'intellect, qui est appelé ὄρεξις); les autres âmes resteront encore bien longtemps revêtues de leur enveloppe corporelle, parce qu'elles doivent se soumettre à un processus de purification plus long [39].

* * *

Dans la perspective que nous venons de montrer, il nous sera possible maintenant d'apprécier à sa juste valeur la doctrine d'Avicenne, ce qu'elle a d'original et ce qui y est traditionnel. Notons dès le début, que l'âme est à ses yeux indubitablement spirituelle; on ne peut s'arrêter ici aux arguments qu'Avicenne développe en vue de le prouver. Qu'il nous suffise de dire que selon lui l'homme est capable de savoir qu'il existe en dehors de toute expérience sensible: c'est l'argument de «l'homme volant», dont l'idée fondamentale remonte à Plotin [40]. Celui-ci se demande ce qu'est le *moi:* et il répond qu'on peut l'entendre au sens large, embrassant l'âme et le corps, et au sens strict, ne désignant que l'âme. L'homme véritable (ἀληθὴς ἄνθρωπος) est dépouillé de tout ce qui appartient à l'animalité et possède les vertus intellectuelles qui ont leur siège dans l'âme séparée: c'est que le moi au sens strict ne comprend pas le corps [41].

Pour ce qui est de la connaissance intellectuelle, le contenu n'en est jamais emprunté aux données sensibles. Ceci ne veut pas dire que la connaissance et l'étude du monde sensible seraient inutiles: Avicenne dira le contraire, mais il affirme d'autre part que les intelligibles nous

---

[39] *Enn.* IV, 7, 14.

[40] L'exemple en question se rencontre deux fois dans le *De Anima* d'Avicenne; une première fois à la fin du livre I, chapitre 1; une seconde fois, au livre V, chapitre 7: voir aussi *Livre des Directives et Remarques*, trad. Goichon, Paris, 1951, p. 303. Ce qui est caractéristique de la doctrine d'Avicenne sur la connaissance de soi, c'est que l'âme humaine est capable de se saisir en dehors de toute perception sensible. La même conception se rencontre chez Simplicius: il affirme tout d'abord que la conscience de soi est propre à l'homme, puisqu'elle est une fonction de la raison: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι αἰσθανόμεθα ἀνθρώπου μοι μόνον ἴδιον εἶναι δοκεῖ, λογικῆς γὰρ ζωῆς ἔργον τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτικόν. *(In De Anima*, III, 2, p. 187, 27). Simplicius n'est pas d'accord avec Alexandre: la connaissance de soi n'est pas une sorte de savoir concomitant ou latéral qui accompagne la saisie d'un objet; d'après lui, il n'est pas nécessaire de saisir un objet pour se connaître soi-même: ἅπαξ γε τελειωθεὶς αὐτὸς ἑαυτὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ εἴδη νοεῖ ἀπαθῶς κατ'ἐνέργειαν τελείαν. *(In De Anima*, III, 4, p. 230, 26).

[41] *Enn.* I, 1, 10: ὁ δ'ἀλήθης ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει. αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ.

viennent d'une Intelligence supérieure. Le rôle de la connaissance sensible ne dépasse jamais le stade propédeutique: elle nous prépare et nous rend aptes à recevoir les intelligibles [42].

C'est dans cette optique spiritualiste, qu'il nous faut aborder maintenant la doctrine sur l'immortalité de l'âme; et tout d'abord la survie de l'âme après la mort n'est-elle que le corollaire de sa préexistence?

Si on se place dans l'optique de Platon et d'Aristote, le rapport entre préexistence et survie est indiscutable. Au début du livre VIII de la *Physique*, le Stagirite se demande si le mouvement est éternel ou non et il n'envisage que deux hypothèses, au lieu des quatre qui sont logiquement possibles. Les hypothèses envisagées sont les suivantes: ou bien le mouvement n'a pas commencé et il continuera d'exister toujours à l'avenir, ou bien le mouvement a commencé et dans ce cas il cessera un jour. Deux autres hypothèses ne sont pas prises en consideration, à savoir que le mouvement aurait commencé, mais ne finirait jamais, ou bien que le mouvement n'aurait pas commencé, mais se terminerait un jour. Si ces deux hypothèses ne sont pas prises en considération, c'est qu'elles sont considérées comme impossibles et on le comprend aisément dans la perspective du Stagirite: ce qui a commencé d'exister, possède en lui la puissance de n'être pas; la présence de cette puissance fera qu'un jour il cessera d'être, car une puissance qui ne se réalise jamais est inconcevable. Pour saisir pleinement le sens de ces positions aristotéliciennes, il importe de se rendre compte que sa vision du monde ne comporte ni transcendance, ni liberté créatrice [43].

Appliquons cette doctrine au cas de l'âme humaine: Platon admet qu'elle préexistait à son union avec le corps, vivant en contact immédiat avec les Idées, et qu'elle continue d'exister après la dissolution du corps. Aristote par contre refuse d'admettre la préexistence de l'âme et la théorie de l'anamnèse qui s'y rattache, il ne pourra donc intégrer dans sa philosophie la survie de l'âme.

Sous ce rapport, la position d'Avicenne est particulièrement intéres-

---

[42] *De Anima*, V, p. 47, 33: Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum; *ibid.* p. 47, 40: ... sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio; V, 6, p. 53, 57: ipse enim (scil. intellectus purus) est principium omnis formae emanantis ab eo in animam.— Les références au *De Anima* d'Avicenne se font d'après l'édition mentionnée déjà ci-dessus: *Avicenna. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke.

[43] *Phys.*, III, 4, 203 b 8: *De Caelo*, I, 10, 279 b 17. PLATO, *Politeia*, VIII, 546 A. G. VERBEKE, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*. Revue philosophique de Louvain, 46, 1948, pp. 137-160.

sante: le philosophe arabe s'oppose catégoriquement à la préexistence de l'âme et malgré cela il admet son immortalité: il rompt par conséquent avec la croyance largement répandue chez les Grecs, que ce qui a commencé d'exister, ne peut continuer indéfiniment [44]. Quels sont les arguments sur lesquels il se base? Supposons qu'avant leur union au corps il existe une multiplicité d'âmes humaines: comment pourraient-elles se distinguer les unes des autres? Toutes ces âmes appartiennent à la même espèce: elles ont la même essence, qui s'exprime par la même définition. La distinction entre les âmes ne peut donc se comprendre, si elles ne sont pas rattachées à un corps, car elles se différencient selon leur principe réceptif qui est le corps; une fois unies à un corps, les âmes se distingueront entre elles par les circonstances de lieu et de temps, puisque tout corps est situé à un endroit déterminé et s'insère aussi dans le devenir temporel. D'après Avicenne, si les âmes préexistaient à leur union avec le corps, elles ne pourraient se distinguer les unes des autres [45].

Peut-on admettre qu'il n'y ait qu'une seule âme, qu'elle existe depuis toute éternité et qu'elle se répartit entre les différents corps? Cette hypothèse s'avère impossible elle aussi: car si cette âme unique est immatérielle, elle ne peut se diviser; d'autre part, la même âme ne peut être présente dans deux corps différents [46].

D'après le philosophe arabe, le caractère individuel des âmes leur est accidentel: elles commencent d'exister, quand la matière corporelle est apte à se mettre à leur service, car le corps est «le royaume et l'instrument» de l'âme *(regnum eius et instrumentum)* [47]. L'âme a donc une tendance naturelle à s'unir au corps et à en prendre soin: elle s'attache de la sorte à un corps déterminé [48].

Peut-elle continuer d'exister après la dissolution du corps et garder son individualité? Avicenne en est persuadé: après la mort chaque âme demeure une essence singulière, elle ne perd donc pas l'individualité qu'elle avait acquise grâce à son union avec le corps [49]. Comment l'individualité des âmes est-elle possible après la mort, alors qu'elle ne l'était pas avant la naissance? Aux yeux du philosophe arabe, l'individualité une fois acquise ne peut plus se perdre: après la mort, les âmes restent distinctes les unes des autres, parce qu'elles ont été rattachées à des

---

[44] *De Anima*, V, 3, p. 105, 40.
[45] *De Anima*, V, 3, p. 106, 52.
[46] *De Anima*, V, 3, p. 107, 63-69. Cfr. M. AMID, *Essai sur la psychologie d'Avicenne*. Genève, 1940, pp. 137-138.
[47] *De Anima*, V, 3, p. 107, 77; p. 115, 80.
[48] *De Anima*, V, 3, p. 108, 84.
[49] *De Anima*, V, 4, p. 118, 5.

corps différents, elles ont commencé d'exister à des moments différents et elles ont acquis des qualités accidentelles différentes en raison de la diversité de leurs corps [50]. Sous ce rapport la situation d'une âme qui a été unie à un corps, n'est pas la même que celle d'une âme qui n'a jamais été attachée à une réalité corporelle. Malgré cela, le problème reste délicat et Avicenne en est conscient; à ses yeux l'individualité de l'âme après la mort provient d'un caractère accidentel, qui est décrit comme une sorte de propriété, une puissance, un accident spirituel ou un composé de tout cela [51]. Durant son existence terrestre, l'âme se sera revêtue de certains caractères accidentels provenant de la symbiose avec le corps, et elle ne les perdra plus une fois qu'elle se sépare de lui [52].

Reste à examiner pourquoi l'âme ne périt pas lors de la dissolution du corps? On pourrait répondre de façon générale en disant que le corps n'est pas la cause de l'existence de l'âme; si le corps périt, l'existence de l'âme ne sera pas atteinte. Regardons de plus près cet argument: le rapport entre l'âme et le corps est ou bien un rapport de coexistence simultanée, ou bien un rapport de postériorité, ou bien un rapport de priorité [53]. Si l'âme et le corps coexistent, de telle façon que cette coexistence leur soit essentielle, aucun des deux éléments ne sera une substance; si par contre, la coexistence simultanée ne leur est pas essentielle, alors le dissolution de l'un ne mettra pas en cause l'existence de l'autre [54]. Si l'âme est antérieure au corps, qu'il s'agisse d'une priorité dans le temps ou d'une priorité de nature, on ne pourra admettre en aucun cas que la destruction du corps, qui est postérieur, cause la disparition de ce qui est antérieur, l'âme. Si par nature l'âme est antérieure au corps,

---

[50] *De Anima*, V, 3, p. 109, 91 ssq. Cf. F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology*. An English Translation of *Kitâb al-Najât*, Book II, Chapter VI, with historicc-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition. Oxford, 1952, p. 58.

[51] *De Anima*, V, 3, p. 111, 20 ssq.

[52] D'aprés Avicenne il y a plusieurs facteurs qui interviennent durant la vie terrestre pour donner à l'âme son caractère individuel: il y a d'abord tout le domaine de la vie intellectuelle; les pensées d'un homme ne sont pas celles d'un autre et le niveau de la vie intellectuelle n'est pas le même chez tous. Il y a ensuite la connaissance de soi-même: si l'homme est capable de se saisir comme un moi subsistant, il est clair qu'il se connaît comme une existence individuelle. Puis il y a le secteur de la vie morale et de façon générale la symbiose avec le corps qui contribueront à donner aux âmes leur physionomie propre. Finalement il est possible que l'âme, lors de son union avec le corps, acquière d'autres caractères individuels que nous ne connaissons même pas. Le contexte de la vie sur terre, en union permanente avec le corps, est donc à l'origine d'une existence qui devient *de plus en plus individuelle* au fur et à mesure que la vie se poursuit. (*De Anima*, V, 3, pp. 112-113, 28-43).

[53] *De Anima*, V, 4, p. 114, 48-50.

[54] *De Anima*, V, 4, p. 114, 50-56.

celui-ci ne pourrait périr que si l'âme périssait. Or tout le monde sait que le corps périt sous l'action de certaines causes qui lui sont propres. Il n'y a entre l'âme et le corps aucune dépendance essentielle [55]. Le cas le plus délicat est celui où on admet que le corps est antérieur à l'âme, car ici se pose inévitablement la question de savoir si le corps n'est pas la cause de l'existence de l'âme, ce qui entraînerait que la dissolution du corps causerait la destruction de l'âme. D'après Avicenne le corps n'est en aucune façon la cause efficiente de l'âme. Le corps en tant que tel ne réalise rien, il ne peut réaliser quelque chose que par une de ses puissances *(per virtutem)*; si par lui-même il exerçait une activité déterminée, toute réalité corporelle développerait la même activité [56]. D'autre part, les puissances corporelles sont toujours accidentelles et matérielles: Avicenne se demande comment des accidents et des formes matérielles pourraient donner l'être à une substance spirituelle, telle que l'âme [57]? Cette position s'oppose diamétralement à celle d'Alexandre d'Aphrodise qui prétend que l'âme est produite par le mélange d'éléments matériels. La réponse d'Avicenne revient à ceci: le corps ne peut être à l'origine de l'âme parce que de lui-même et en tant que tel, il n'est pas actif et qu'il ne peut certainement pas produire une realité supérieure à lui-même.

Le corps peut-il être considéré comme la cause réceptive de l'âme? Avicenne entend par là que l'âme serait imprimée dans la réalité corporelle comme une forme dans la matière. D'après le philosophe arabe, il y a deux manières d'être cause réceptive, par voie de composition et de façon simple: les éléments sont la cause réceptive d'un corps déterminé, parce que le corps est composé des éléments en question; ces éléments entrent dans la composition du corps. Le cas d'une statue d'airain est différent: l'airain est lui aussi cause réceptive, mais il l'est de façon simple, parce qu'il n'y a pas d'autres matériaux qui entrent en ligne de compte. Le corps ne peut être la cause réceptive de l'âme ni par voie de composition ni de façon simple; la raison en est bien nette, c'est que l'âme, étant spirituelle, n'est pas une forme imprimée dans la matière [58].

Après ce qu'on vient de dire il va de soi que le corps ne peut être non plus la cause formelle ni la cause perfective de l'âme [59]. A aucun point

---

[55] *De Anima*, V, 4, p. 118, 11 ssq. Cfr. É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant.* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. IV, 1929-1930, p. 51. D. SALIBA, *Essai sur la métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1926, p. 188.

[56] *De Anima*, V, 4, p. 115, 63.

[57] *De Anima*, V, 4, p. 115, 65 ssq.

[58] *De Anima*, V, 4, p. 115, 70.

[59] *De Anima*, V, 4, p. 115, 75.

de vue le corps n'est donc la cause de l'existence de l'âme, la dissolution du corps n'entraînera donc pas la destruction de l'âme. On pourrait se demander cependant si l'âme pourrait être créée sans le corps ou inversement; la réponse d'Avicenne est négative: comme on l'a déjà dit ci-dessus, l'âme n'est créée que quand l'organisme corporel est apte à lui rendre service; et pourtant, on ne pourrait en conclure, d'après Avicenne, que la destruction de l'un provoque la destruction de l'autre, car ce qui commence d'exister avec le corps est impérissable par nature [60]. L'âme humaine est tout à fait simple: n'étant pas composée de matière et de forme, on ne trouve pas conjointement en elle l'acte d'exister et la possibilité de ne pas être [61]. Ce qui existe tout en ayant la possibilité de ne pas être, ne peut être simple, mais doit être composé. Ne faut-il pas admettre que tout ce qui est engendré, périra un jour? Avicenne répond que c'est le cas de tout ce qui est engendré à partir d'un principe matériel et d'un principe formel. Mais comme l'âme humaine ne présente pas la composition en question, il en résulte que cet axiome ne lui est pas applicable.

Finalement, que faut-il penser de la métempsycose? Avicenne ne s'y arrête guère et refuse de l'admettre: une fois que le corps est apte au service de l'âme, celle-ci est créée en vue de ce corps déterminé; si en même temps les âmes passent d'un corps à l'autre, il pourrait y avoir deux âmes dans le même corps [62]. Or l'homme se rend compte qu'il n'a qu'une seule âme, qui régit le corps et prend soin de lui. D'ailleurs quel serait la situation de cette deuxième âme? Si elle ne s'occupe pas du corps, elle n'aura aucun rapport avec lui, elle serait donc établie dans un corps qui lui est étranger, ce qui est inadmissible [63].

La conclusion est bien nette: l'âme humaine est immortelle, sans préexister à son union avec le corps [64].

* * *

---

[60] *De Anima*, V, 4, p. 117, 98.

[61] *De Anima*, V, 4, p. 122, 72. Cfr. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Sur les relations de l'âme et du corps*, dans *Mélanges P. Mandonnet*, Paris, 1930, t. II, p. 53.

[62] *De Anima*, V, 4, p. 125, 14.

[63] *De Anima*, V, 4, p. 125, 21.

[64] Ce qu'Avicenne dit sur l'immortalité de l'âme humaine ne vaut pas pour les âmes végétatives et animales: celles-ci sont périssables, puisqu'elles sont imprimées dans la matière et inséparables d'elle (Cfr. M. AMID, *Essai sur la psychologie d'Avicenne*, p. 146). On peut se demander ce que devient, dans l'optique d'Avicenne, le dogme musulman sur la résurrection des corps et le bonheur de l'au-delà? Il est bien clair que la doctrine de notre philosophe sur l'immortalité de l'âme rend inutile la résurrection des corps et qu'elle donne à la béatitude de l'au-delà une autre physionomie, un caractère plus spiritualiste et plus intellectualiste. Pour

Au terme de cette étude demandons-nous ce qu'il y a d'original dans la doctrine d'Avicenne. A la question posée par Aristote au début de son *De Anima*, Avicenne répond par un oui catégorique et radical; l'âme possède une activité qui lui est entièrement propre, à savoir la pensée. Celle-ci ne se fait pas à l'aide d'un organe corporel, et en outre elle n'emprunte pas son contenu aux données sensibles. Suivant la terminologie de Thomas d'Aquin, l'âme est tout à fait indépendante du corps, ce qui veut dire qu'il n'y a ni dépendance instrumentale ni dépendance objective. L'âme est une substance, établie dans un corps, qu'elle régit et domine. C'est ce qui correspond à l'optique de Plotin dans son explication de la descente de l'âme: celle-ci est poussée par le désir de diriger et d'administrer une partie du cosmos; c'est ainsi qu'elle s'introduit dans un corps humain sans se laisser totalement accaparer par lui; elle est dans le corps tout en le transcendant [65].

Selon Avicenne l'âme ne préexiste pas à son union au corps: elle s'unit à lui au moment où l'organisme corporel est apte à la recevoir. L'âme est donc immortelle, non parce qu'elle existe depuis toujours, mais parce que la cause de son existence, comme le principe de son savoir intellectuel, se situe au-dessus d'elle. Sous ce rapport Avicenne se sépare de Platon et de Plotin: la raison de l'immortalité de l'âme ne se trouve plus dans la préexistence, mais dans le fait qu'elle émane d'un principe supérieur. La corruption du corps n'entame pas la survie de l'âme, parce que le corps n'est pas la cause de son existence. Cet argument s'accorde évidemment avec la métaphysique émanatiste de Plotin [66].

G. VERBEKE
Lovaina

---

certaines catégories d'âmes toutefois, à savoir les âmes en voie de purification et les âmes coupables, Avicenne admet qu'après la mort elles restent unies à un corps céleste; les autres mènent une vie comparable à celle des Intelligences séparées. (Cf. L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, pp. 98-105).

[65] *Enn.* IV, 7, 13: parlant de la descente de l'âme, Plotin écrit: οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα.

[66] On sait qu'Avicenne a polémisé contre les chrétiens de Bagdad: ceux-ci admettaient que l'Ecriture enseigne la survie de l'âme rationnelle après la mort, alors que, du point de vue philosophique, la survie de l'âme individuelle leur paraissait impossible. C'est que pour eux aucun être hormis Dieu ne peut subsister sans matière: l'âme humaine ne peut donc continuer de survivre après la corruption de son substrat corporel. Ne pourrait-elle s'unir à un autre substrat? La réponse est négative: car l'âme ne peut s'unir à n'importe quelle matière; et s'il s'agit d'une matière adaptée aux activités psychiques, encore faudrait-il que l'âme «se meuve» vers elle dans l'espace, ce qui est contraire à sa nature spirituelle (S. PINES, *La «Philosophie Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, p. 18 ssq.). La réponse d'Avicenne à ses adversaires était facile: l'âme humaine

n'a pas besoin de substrat matériel pour subsister après la mort. Si on lui objectait que dans ce cas il n'y avait plus de différence entre l'âme humaine et Dieu, Avicenne pouvait répondre que la présence d'un substrat corporel adapté était requise en vue de la création de l'âme.—Notons qu'en Occident plusieurs auteurs chrétiens du cinquième siècle (Faustus de Riez, Cassien, Hilaire, Gennade, Arnobe le Jeune) professaient la même doctrine: «unus Deus incorporeus». Cfr. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*. Paris, 1959, p. 51 ssq. Un auteur chrétien, comme Jean Philopon, admet lui aussi que l'âme humaine après la mort ne mène pas une existence purement détachée de la matière: après s'être séparée du corps terrestre, elle reste unie d'abord au corps pneumatique pour revêtir ensuite un corps lumineux. Toutefois la raison n'en est pas que l'âme rationnelle aurait besoin d'un organisme corporel en vue d'exercer l'activité qui lui est propre; d'après Philopon, toute âme doit avoir la charge d'une portion de l'univers pour qu'elle l'administre. Toujours est il que, même dans l'au-delà, l'âme humaine reste unie à un principe matériel, aussi subtil qu'il soit. (*Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, ed. G. Verbeke, p. XXXII-XXXIV).

UN EGIPTOLOGO ESPAÑOL DEL SIGLO XII

La *Tuḥfa* (T) de Abū Ḥāmid de Granada publicada por Gabriel Ferrand en el Journal Asiatique de 1925 contiene algunas noticias de la visita que realizó su autor a Egipto en los años 1117 y 1118. Esas mismas noticias, con redacción algo distinta, figuran, en parte, en el *Muᶜrib* (M) que se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia [1]. Ambos relatos, y en rigor ambas obras, constituyen los especímenes de dos redacciones distintas, separadas por varios años, de las Memorias del autor. Damos a continuación la traducción de los pasajes que tienen interés egiptológico y que demuestran el afán investigador de Abū Ḥāmid.

(T. 74) «Al Oeste de El Cairo (Miṣr) hay unas construcciones que se conocen con el nombre de pirámides [2]. Tienen base cuadrada y caras triangulares de acuerdo con la figura adjunta [3]. Son en número de 18. Enfrente de Fostat están las tres pirámides. La mayor de éstas tiene un perímetro de dos mil codos (ḏirāᶜ). Cada cara mide 500 codos siendo su altura también de 500. El califa al-Ma'mūn fue a Egipto para verlas y abrió una de ellas [4], la de piedras más ligeras. Cada piedra medía 30 codos y tenía un grueso de 10 codos. Estaban tan bien alisadas, talladas y niveladas que ni el más experto carpintero conseguiría hacer una caja de madera de tal perfección. Entre estas pirámides se

[1] He podido manejar dicho manuscrito en microfilmo gracias a la amabilidad de don Emilio García Gómez quien informó favorablemente a la Real Academia en este sentido. El *Muᶜrib* termina en el folio 115 siguiendo a continuación y hasta el fin parte del *Taqwīm al-buldān* de Abū-l-Fidā'. Caligráficamente es una copia excelente. Desgraciadamente faltan algunos folios (v. g. el 39 que afecta directamente al tema de que tratamos).

[2] El manuscrito del *Muᶜrib* corta aquí la narración por falta de varios folios.

[3] Las láminas de los distintos manuscritos han sido reproducidas por G. Ferrand en las ilustraciones III, IV y V de su edición.

[4] ¿La de Cheops? en T. 224 nota 1 se da el texto de al-Nuwayrī sobre dicha exploración que coincide con el de Abū Ḥāmid.

encuentran las de la ciudad del Faraón de José, la mayor de las cuales tiene un perímetro de 3.000 codos y una altura de 700. Está construida con una piedra de tal dureza que el hierro no la mella. Cada piedra tiene 50 codos.

Junto a la ciudad del Faraón de Moisés se encuentran otras pirámides más grandes y voluminosas que las precedentes. La última es la conocida con el nombre de Haydūm que parece un monte con esta figura [5]. Consta de cinco pisos el último de los cuales parece una fortaleza encima de un monte.

La pirámide que abrió al-Ma'mūn era de gruesas paredes. La pared de la pirámide en que se abrió la puerta era de once piedras cada una de las cuales tenía una anchura de 20 codos.

Yo he entrado en esa pirámide. En su interior hay una cámara grande, cuadrada en su parte inferior y redonda en la superior. En el centro hay un pozo cuadrado de unos 10 codos de profundidad y por el cual puede descender un hombre. En cada cara cuadrada del pozo se encuentra una puerta que conduce a una gran habitación en la que hay cadáveres humanos cubiertos con muchos lienzos; cada uno de ellos tiene más de cien vestidos que se han desgarrado y ennegrecido con el correr del tiempo. Los cuerpos de esos difuntos son semejantes a los nuestros, no son mayores. Se dice que fueron colocados ahí en tiempos de Idris [6] para preservarlos del diluvio que iba a ocurrir en tiempos de Noé. Ni su cuerpo ni su cabello se han estropeado; entre ellos no se encuentran ancianos ni se ven cabellos blancos o grises. Los cadáveres son muchos y mantienen su consistencia pues nadie consigue arrancarles ni uno solo de sus miembros. Lo único que ocurre es que pesan muy poco, como la espuma, dado al tiempo transcurrido. Una de las curiosidades de Egipto es que los cuerpos muertos no envejecen bajo la tierra. En ese pozo hay cuatro habitaciones llenas de cadáveres cuyo acceso se logra a través de cada una de las caras del pozo. Esas habitaciones están llenas de innumerables murciélagos y las gentes entran en ellas con antorchas de petróleo y cáñamo seco y bien trenzado como si fueran las velas y encienden la luz. Si entraran con velas y antorchas normales los murciélagos, dado su gran número, las apagarían con sus alas arrojándose a la llama.

Los egipcios enterraban también todos los animales en la arena. Cierto día encontré paños en longitud de más de cien codos envolvien-

---

[5] Lámina IV de Ferrand.
[6] Es el Hermes I Egipcio identificado con Enoch.

do un objeto. Dado el gran número de años transcurridos los paños se habían desgarrado y permitían ver por debajo un pedazo de tela indemne, fuerte y blanco de algodón semejante a las vendas. Tenía vestigios de seda [7] roja y en su interior se encontraba una abubilla muerta. Ni las plumas ni el cuerpo se habían deteriorado: parecía que acabara de morir.

En la cámara que hay en la pirámide se encuentra un agujero *(bāb)* que conduce hacia arriba como si fuera el canal del molino que conduce el agua hasta la muela. Tiene una anchura de cinco palmos *(ašbār)* mas o menos. Se dice que en la época de al-Ma'mūn treparon por él y desembocaron en una cámara pequeña en la que encontraron la estatua de un ser humano tallada en una piedra verde como la malaquita *(dahnaŷ)*. Llevaron la estatua a al-Ma'mūn y vieron que era una envoltura, como un tintero (respecto a la tinta). Lo abrieron y encontraron en el interior el cuerpo de un hombre que vestía una cota de oro adornada con toda clase de piedras preciosas; en el pecho sostenía una hoja de espada de valor inapreciable y en su cabeza brillaba un jacinto rojo del tamaño de un huevo de gallina que lucía como una candela o como la llama del fuego. Al-Ma'mūn lo cogió y exclamó: —¡Esto es mejor que mil años del *jarāŷ* del mundo!—. He visto el ataúd del cual se sacó ese muerto colocado junto a la puerta del palacio del Rey, en Egipto, o sea la puerta del Sultán que lo gobernaba en el 511/1117.

(T. 223) «Se dice que su constructor colocó las puertas sobre pórticos construidos con piedras encima de la tierra. Cada pórtico tenía 20 codos y cada puerta era de piedra y hierro que giraba sobre un gozne. Cuando se cerraba nadie podía saber donde estaba la puerta...

Los coptos afirman que la pirámide pequeña, policromada, contiene tumbas; que en la pirámide oriental se encuentra el rey Sūrīd, en la occidental su hermano Harŷīb y en la policroma Afrūhar b. Harŷīb».

Abū Ḥāmid recoge la leyenda que atribuye a Hermes Trimegisto la construcción de las grandes pirámides (T. 222) que se encuentran cerca de El Cairo pero añade también la versión que las atribuye a Suwyd b. Sahlaf b. Šuriyya.

Cita por otra parte los obeliscos con el nombre de *manāra*. Así en T. 73-74 nos dice: «En Egipto, en el lugar llamado ᶜAyn Šams hay un obelisco *(manāra murabbaᶜ)* cuya altura alcanza los cien codos. Es

[7] Se refiere, evidentemente, no a la seda china, sino a la mediterránea obtenida a partir de un gusano que vive sobre las hojas de roble, fresno y ciprés y no sobre las de la morera.

de granito puro *(al-rujām al-muŷazzaᶜ al-ṣāfī)*, de una sola pieza, con la cúspide aguzada según el dibujo adjunto [8]. Está colocado sobre una base de mármol que parece una casa y su cima está recubierta de latón tan hermoso como el oro. En él hay la figura de un hombre sentado en una silla mirando hacia la salida del sol. Por debajo del capuchón de latón sale agua que resbala sobre la piedra hasta que desaparece a una altura de diez codos según se aprecia a simple vista. Ese agua deja sobre la piedra algo verde como el musgo. La gente mira constantemente, pero el agua jamás cesa de brillar sobre la piedra ni en verano ni en invierno. Yo la he visto muchas veces. Los egipcios dicen: «Siempre hemos visto este agua, tanto en verano como en invierno; jamás deja de correr y nunca alcanza el suelo una de sus gotas».

J. VERNET

[8] Cf. Ferrand láminas III y VI.

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS

a) Recensiones.

TUGENDHAT (Ernst): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.*—Berlín, Walter de Gruyter, 1967. XII-416 págs.

En la introducción de su libro el autor hace una acertada descripción de la situación de la filosofía actual en torno al problema de la verdad. Problema insoslayable para toda auténtica filosofía. La evacuación de su sentido lleva también a la autodisolución de toda filosofía. Porque filosofía en última instancia es precisamente: búsqueda radical de la verdad, compromiso fiel, si no a verdades, que el mismo pensar filosófico puede ser que declare inasequibles, pero si siempre a la Verdad, esa verdad que toda filosofía por si misma, ineludiblemente, quiere ser. Sin esta pasión de verdad, sean cuales fueren sus caminos, no puede darse una filosofía digna de este nombre. Sin embargo, en la situación actual del pensamiento filosófico, no es fácil dar este veredicto. Su rigor llevaria a deportar del campo de la filosofía a formas de pensamiento, las cuales en nuestro tiempo son indiscutible expresión de un filosofar, de cuya vigencia como tal y de cuyo valor como pretensión interpretativa del hombre y del mundo nadie tiene derecho a dudar. Las posturas pragmáticas, historicistas llevan sin duda a esa evanescencia de la verdad. Con todo, la pasión de verdad está ahí, siempre latente. Tal vez se pudiera decir de estas actitudes algo parecido a lo que se suele decir del ateísmo: negación de Dios, que del Dios ausente y negado tienen que alimentarse y sostenerse. Así también, el relativismo, el agnosticismo, el pragmatismo, el historicismo, no pueden menos de alimentarse y sostenerse de la verdad especulativa, rigurosamente teorética e inmutable, que se da por eliminada y absolutamente vencida.

Dentro de esta situación el problema de la verdad, siempre acechante, resurge también siempre, en esa secuencia de eterna problemática, nunca interrumpida, que es en sustancia la "philosophia perennis". Surge así de la mano de una tradición, de un pensamiento consagradamente clásico, aun con todas las posibles invenciones, y aun con todas las pretendidas radicales rupturas con esa misma tradición heredada, que los nuevos planteamientos pre-

tenden realizar. La definición clásica de la verdad, "adaequatio intellectus et rei", manifiesta u oculta, siempre está en el surco de la filosofía verdadera, que nunca muere. Minimizada, reducida a magro y enjunto formalismo, la logística, a fin de cuentas, pretende convertirla en una trama de fórmulas tautológicas, que para poco sirven.

Pero dentro del ámbito del pensamiento contemporáneo, la vieja problemática de la verdad como "adaequatio intellectus et rei" resurge potente y fecunda en dos pensadores cualificadamente actuales: Edmundo Husserl y Martín Heidegger. De la doctrina de ambos en torno a la verdad hace el autor exhaustiva exposición y crítica.

Por lo que se refiere a Husserl, es mérito de Tugendhat la reelaboración bien justificada de la doctrina de la primera obra importante de Husserl, las *Logische Untersuchungen*. En ella, con su crítica del psicologismo, rehabilita el valor rigurosamente gnoseológico de la intencionalidad de la vida cognoscitiva. Con ello parece también que debería de quedar bien reconquistada, frente a todo idealismo, la plena objetividad del conocimiento humano. Dentro de este marco son importantes y sin duda fecundos todos los análisis de Husserl de las estructuras del pensamiento lógico. Con ello parece también que debería de quedar expedito el camino para una más plena determinación de la verdad y de la evidencia. Sin embargo, la fenomenología husserliana, con su actitud neutra, reductiva de toda "datidad" verdaderamente objetiva, dada fuera y enfrente de los contenidos puramente noemáticos e ideales, parece que difícilmente puede devolver su pleno sentido a la verdad. La "adaequatio", que la verdad es insoslayablemente, sin la referencia objetivamente fundada a una realidad, asimilable sí, pero irreductible al puro pensar, no puede sostenerse válidamente.

En Heidegger el problema de la verdad se inserta radicalmente en el problema ontológico fundamental: la cuestión del ser. Tugendhat hace muy documentada exégesis del itinerario de Heidegger, desde su primera postura, en la que la cuestión del ser parecía quedar totalmente absorbida por el problema del hombre, de la existencia humana, hasta el viraje radical, que parece conducir a una total liberación del pensar ontológico de todos aquellos primeros condicionamientos existentivos. Hilo conductor de todo este proceso es el problema de la verdad. Heidegger pretende superar la vieja concepción de la "adaequatio intellectus et rei", por una parte, retrotrayendo la verdad a su más fontal y originario sentido de la "aletheia" como desvelación o desocultamiento, y por otra, paralelamente, degradando la verdad lógica y predicativa a una función puramente pragmática y derivativa en favor de la más plena y auténtica verdad, la ontológica, la del ser en cuanto tal. Con ello Heidegger establece una nueva "adaequatio": entre verdad y "Erschlossenheit", apertura. Nuevas y ulteriores fórmulas inventan nuevas equivalencias: "Freiheit", libertad, "Offenheit", patencia... Tugendhat estudia con meritorio esfuerzo todas estas inflexiones del pensamiento heideggeriano. Y tiene que reconocer que todas ellas desembocan en una concepción de la verdad, que dejan a ésta envuelta en una extremada, nada clarificante vaguedad. "Erschlossenheit", "Freiheit", "Offenheit", "Unverborgenheit", son todos términos de peligrosa ambivalencia. Verdad es que con ellos la doc-

trina de la verdad puede extenderse a otros campos, al de la praxis y al de la historia.

El libro de Tugendhat, ejemplar en su elaboración, es estimulante: despierta y aviva la exigencia del rigor y de la precisión, que fueron el mejor blasón de la filosofía clásica, que son y serán la marca inconfundible de todo pensar auténticamente filosófico.

RAMÓN CEÑAL

SEIGFRIED, H.: *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1967, 194 págs., 16 × 23 cm.

Una tesis doctoral puede ser considerada como el último ejercicio escolar o como el primer trabajo personal de investigación. La originalidad que se le puede exigir será mayor o menor según la idea que uno se haga de lo que debe ser una tesis. Naturalmente, los extremos no están aquí en una relación de contradicción y por tanto caben muchos términos medios. La obra que examinamos es una tesis doctoral, una *Dissertation*, presentada en la Facultad Filosófica de la Universidad de Bonn. La mayor parte de sus páginas se emplea en la fiel exposición de pasajes de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez: doctrina de la verdad ontológica, siguiendo la DM 8, verdad de las proposiciones, siguiendo los pasajes pertinentes de la DM 31, donde se toca esta cuestión en relación con la doctrina de la esencia, y finalmente las líneas fundamentales de la metafísica suareciana, sacadas de las tres primeras DM, para fijar la función que dentro de ella representa la teoría de la verdad. Esta parte expositiva es lo que la tesis tiene de ejercicio escolar y hay que reconocer que está hecha a fondo, con gran fidelidad al texto, con tino en la selección y con todo el rigor científico que se puede pedir en tal clase de trabajos. Aun aquí, con todo, el trabajo del autor no se reduce a la mera exposición. Hay también atención a la literatura sobre Suárez y atinadas referencias de carácter podríamos decir apologético, en que el autor refuta afirmaciones críticas, a veces en claro desacuerdo con textos expresos de Suárez. Otras veces las referencias muestran coincidencias de fondo entre Suárez y filósofos modernos (con N. Hartmann, Leibniz, y en cierta medida con Heidegger, como veremos luego). Otras finalmente supera la mera exposición ampliando la doctrina expuesta con otros pasajes de las DM en que se encuentran aclaraciones terminológicas. Así, aunque no comenta el autor el texto, no se puede decir que se reduzca a su mera exposición, o sea a su resumen y traducción.

Pero esta parte, materialmente la mayor de la obra, va encuadrada en una idea personal, en una problemática real a cuyo servicio se somete la parte expositiva. Quitemos esa idea, y el trabajo se convierte en escolar y adocenado, mientras que con ella se anima de originalidad e interés.

Antes de indicar cuál es esta problemática original que envuelve la obra, conviene referir otra aportación original del libro que está en la línea de la pequeña investigación (o sea, un pequeño descubrimiento de tipo material, pero sin mayor importancia para la problemática actual de la metafísica). Esta aportación, resumida brevemente, es que mientras Suárez conoce expresa-

mente tres verdades, "in significando" (que solemos llamar moral), "in cognoscendo" (verdad lógica), e "in essendo" (verdad ontológica), de hecho conoce una cuarta clase de verdad que no relaciona con las tres anteriores: la verdad de las proposiciones ("verdades eternas"), a la que el autor llama "veritas obiecti", y que no se puede confundir con la lógica (pues la verdad del conocimiento sólo es eterna en Dios, pero en él no es compleja a manera de juicio), ni con la ontológica, que es una propiedad de lo real (actual o posible), porque abarca también a los imposibles. Esta cuarta verdad es una propiedad del objeto en cuanto tal, sea real o fingido (como p. e., la quimera es la quimera), y que consiste en su permeabilidad al juicio.

Ahora bien, la problemática que anima el trabajo y le confiere su interés original, es la pregunta por el sentido de la verdad ontológica, de su para qué. Si la verdad es una caracteristica del ser en cuanto tal, es la característica que permite precisamente la investigación del ser como tal, o sea la metafísica, y esa doctrina puede tener algún papel en la fundamentación de la metafísica. Esta pregunta exige para su penetración adecuada el examen de la doctrina tradicional de la verdad ontológica. En la tradición metafísica occidental ocupan un lugar privilegiado las DM de Suárez. Por eso esta tarea de alguna manera previa la realiza el autor de la mano de Suárez, y así se justifica toda la parte expositiva a que hemos aludido. Y precisamente esta pregunta que orienta todo el trabajo exige no sólo seguir los pasos de Suárez en su estudio de la verdad de las cosas (primera parte del libro), sino también examinar qué función le asigna Suárez a la teoria de la verdad ontológica en el conjunto de su obra (segunda parte). En la perspectiva de Suárez esta función es la de explicar el concepto del ente como tal, que es el objeto de la ciencia metafísica. Suárez mismo no reflexiona cómo esta teoria tiene una íntima relación con el punto de partida de sus DM, que al fin y al cabo es el de la correspondencia entre concepto formal y concepto objetivo, en la cual por tanto se supone ya la verdad, la inteligibilidad del ser, o su accesibilidad al pensamiento. Así la teoria de la verdad es la explicación de una implicación del punto de partida de las DM.

La pregunta de base lleva al autor a comparar el punto de partida de Suárez con intentos modernos de metafisica fundamental. Los de Lotz y Coreth por el método trascendental kantiano elaborado ulteriormente, quieren pasar del fenómeno al ser del ente. Ahora bien, mirado desde el punto de partida de Suárez, este intento le resulta vano al autor: el ente como tal sólo puede ser captado y determinado como término modificado de un acto intelectivo determinado y nunca absolutamente en sí. Además, el resultado de tal metafísica trascendental sólo podría ser una metafísica del sujeto, no del ente como tal. El otro intento que el autor hace objeto de comparación con el de Suárez es el de Heidegger y su analitica existencial. A pesar de la diferencia de lenguaje, hay una coincidencia fundamental. También en Heidegger se supone como hecho la correlación y correspondencia entre los modos de ser del ente como tal y del ente que comprende el ser. Lo único que Heidegger extiende su investigación a aquellas condiciones de posibilidad de esta correspondencia que hay de parte del sujeto. En este sentido es unilateral. Suárez no se pregunta ni siquiera por éstas. En ninguno de los dos

queda resuelta la fundamentación de la metafísica. Queda abierta la pregunta de cómo hacer comprensible la posibilidad externa de esta correspondencia, o sea, de cómo se pueden explicitar las condiciones de posibilidad de tal correspondencia por parte del "objeto", del ente como tal, que posibilitan la relación entre sujeto y objeto y todo comportamiento del ente comprensor de ser para con el ente como tal. La elaboración de estas preguntas viene a ser el resultado del libro: elaboración de un problema y no de una respuesta. Con ella no se desechan ni la teoría suareciana de la verdad, ni el punto de partida de sus DM como algo cuestionable y caducado, sino que se aborda únicamente de modo más profundo una intención todavía por dominar. ¿Consagrará el autor su segundo trabajo —pues su tesis, con mucho de ejercicio escolar, alcanza sin duda la categoría de la investigación viva— a elaborar la respuesta de la pregunta en que desemboca el primero?

J. PETRIRENA

VON BALTHASAR, H. U.: *Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik. Band III,2: Theologie. Teil I: Alter Bund.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967; 413 págs., 22 × 14 cm.

Este volumen, que es el primero de la última parte del estudio dedicado por V. Balthasar a la gloria de Dios en la religión judeo-cristiana, constituye una obra impresionante por la fuerza del pensamiento; la gran dispersión de los escritos bíblicos preevangélicos llega a poderse pensar a la luz de una unidad grandiosa, casi insospechable.

Lo que filosóficamente significa este logro de la unidad de la idea en material muy complejo es quizás ante todo una aportación metodológica: frente a otras construcciones de teoría de la religión pensadas desde psicologías unilaterales, o desde el sujeto a priori de la filosofía trascendental o desde el mundo simplificado de una fenomenología culturalmente selectora, esta tremenda síntesis de casi quince siglos de historia viva se destaca con una enorme fuerza: fuerza de la fidelidad al dato, de la asimilación de muchos trabajos científicos de diversos especialistas, del interés por el hombre real y vivo: el que cree y estudia junto al autor.

Está dividido en tres partes: la primera dedicada a la revelación de la gloria en la alianza Dios-Israel; la segunda al oscurecimiento de esa gloria por la rotura de la alianza y al juicio de Yahwé sobre su pueblo, extremos ambos recogidos en los escritos de los grandes profetas; la tercera al vacío de la gloria de Dios, que rige desde la vuelta del destierro.

La primera parte analiza los signos sensibles de la gloria de Dios que caracterizan a las primeras teofanías, el "Yo" de Dios que se revela y oculta en tales signos y la interpretación religiosa de lo cósmico como gloria de la deidad, interpretación que Israel vive con otros pueblos, tomándola en parte de ellos y elaborándola en una especie de sistemática de su relación con el Dios revelado. A continuación se concentra la exposición en un tema: el hombre vivo es la única imagen de Dios y de su gloria que se afirma y se permite en los escritos bíblicos, con toda la ambigüedad que el hombre tiene;

y los contenidos de esta imagen —el poder, la sabiduría, el amor y la finitud— quedarían explanados en los libros sagrados del principio de la monarquía. Para que hayan podido vivirse exhaustivamente estos rasgos de la imagen humana, un clima se requería: es el que ha creado la bondad de Dios y que se expresa en los conceptos fundamentales de la religión sinaítica: alianza, gracia y misericordia, fidelidad, justicia, veracidad, paz. Gracias a la vigencia de estos contenidos religiosos la existencia se hace presente a Dios y transparente a su gloria.

Pero en la segunda parte de este volumen se constata que los seres humanos, a quienes se concedió el nivel increíble de la alianza, no lo mantuvieron, la gloria de Dios se despreció en su imagen única, el hermano. Y para aparecer retirándose Dios elige a aquellos hombres que fueron los profetas, videntes de la gloria de Yahwé por ser obedientes a ella —aunque la obediencia, en un pueblo rebelde, les ocasionara una vida cada vez más dolorosa. Desde este punto de vista se esbozan las experiencias de las grandes figuras del profetismo, desde Amós hasta el Deuteroisaías, con su manera particular de ver la gloria de Yahwé y la rotura de la alianza.

En la tercera parte de la obra se caracterizan los esfuerzos del judaísmo por sobrevivir sin la presencia de la gloria de Dios, sintetizándolos en tres tipos: cada uno reflejado por algunos autores inspirados y proliferando a la vez en una selvática literatura no canonizada: el mesianismo, el escatologismo apocalíptico, la nueva sabiduría. Estos tipos de espera, alimentados en la experiencia cúltica de la palabra y el sacrificio, son los que preparan la llegada y comprensión de Jesús como cumplimiento, exacto o inesperado a la vez, de todas las promesas del Antiguo Testamento.

ANDRÉS M. TORNOS

GUILEAD, R.: *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*. Philosophes contemporains; textes et études. Louvain, Éditions Nauwelaerts; Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965; 184 págs., 17,50 × 23,50 cm.

El subtítulo de la presente obra "Une étude sur le dernier Heidegger" podría hacer creer que se trata simple y exclusivamente de un estudio sobre la última etapa del pensamiento de Heidegger. Pero en realidad es la obra íntegra del filósofo alemán la que aquí se estudia desde sus líneas arquitectónicas más profundas.

El estudio sobre Heidegger que el A. nos ofrece no es uno más entre los innumerables que registran las bibliografías. La clarividencia y profundidad con que Guilead ha penetrado en el pensamiento heideggeriano le ha permitido arrojar nueva luz desde un tema central que aglutina en una rigurosa unidad estructural a todos los demás. Este tema es la libertad. Con la mayor limpieza y probidad científicas se encara sinceramente el A. con las dificultades que el pensamiento de Heidegger presenta. Se esfuerza por iluminarlas desde los textos mismos de Heidegger y desde términos tan significativos en él como *Kehre, Dasein, Ereignis, sein lassen, Gelassenheit*.

El empeño del A. es doble: seguir con la mayor fidelidad posible la evolución del pensamiento heideggeriano en el problema de la libertad y poner

al descubierto la estructura interna de este pensamiento, completamente nuevo, que trata de superar la metafísica considerada como una falta contra el misterio del Ser. El A. escoge este problema porque es el que permite, a su juicio, penetrar en el corazón del pensamiento heideggeriano.

La filosofía de Heidegger sigue siendo ante todo una filosofía del Ser, pero al mismo tiempo una meditación siempre renovada sobre la esencia del hombre y sobre la esencia del lenguaje. Pues bien, es precisamente en la relación mutua de esos tres órdenes de problemas en donde la libertad va a quedar situada. El hombre es para Heidegger la única brecha por donde el Ser puede hacer irrupción en el ente; el hombre es el "mostrador" o el "signo" del Ser. El viraje del Ser hacia el hombre y la pertenencia del hombre al Ser no son más que un solo y mismo movimiento. Y es esta relación la que constituye el dominio de la libertad. Pero además es solamente por medio del lenguaje como el Ser y el hombre encontrarán su esencia. Heidegger ha escogido para la unidad estructural de esta tríada el nombre de "evento" (Ereignis). Ahora se ve cómo la relación de los tres elementos estructurales incluida en la denominación de "evento" es lo que constituye el dominio propio de la libertad.

Para apreciar la evolución del pensamiento de Heidegger, divide el A. su estudio en tres partes. En la primera parte estudia la libertad en las primeras obras de Heidegger, es decir, antes de la *Kehre*. Todas ellas giran en torno al Dasein con un movimiento interno que va desde la filosofía más radical de la subjetividad (el *Man* y la ipseidad auténtica, solipsismo existencial del *Sein und Zeit)* a la supresión de la subjetividad (trascendencia y libertad: *Vom Wesen des Grundes y Was ist Metaphysik?)* hasta el umbral de la *Kehre* (verdad y libertad: *Vom Wesen der Wahrheit)*.

En la segunda parte, a guisa de transición, se estudia la superación de la subjetividad y de la determinación metafísica del hombre en general. Se impone ante todo la "destrucción" de la noción de libertad de los tiempos modernos que afirma la autonomía absoluta del sujeto humano (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, la técnica), como precondición necesaria para una nueva concepción del hombre más verdadera y más "humanista" que la de la metafísica.

En una última parte se examina el problema de la libertad en el pensamiento actual de Heidegger, después de la *Kehre*. Se pregunta sobre el carácter de la relación Ser-hombre que oculta el secreto de la libertad heideggeriana. El examen avanza a través de los momentos más peculiares que constituyen el evento: el hombre en el interior del destino del Ser; el lenguaje, intermediario entre el Ser y el hombre, y el hablar humano; la existencia auténtica concebida a partir del Ser y según los modos del habitar humano, del pensar auténtico y de la poesía.

Unas conclusiones criticamente matizadas y una selecta bibliografía de las obras consultadas cierran este original e iluminador estudio de Guilead sobre el último Heidegger.

C. BACIERO

b) Reseñas.

VON BALTHASAR, H. U.: *Spiritus Creator*. Skizzen fur Theologie III. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967. 480 págs., 22 × 14 cm.

Este volumen, concebido como tercero de los que incluyen los "Esbozos Teológicos" de su autor, tiene algo característico en su enfoque del Espíritu. Profundizando en la temática cristiana de que el Espíritu es aliento creador procedente eternamente de la unión del Padre y el Verbo, descubre su hacerse presente en el mundo como relacionado con el amor esposo-esposa de Cristo y la Iglesia; y este amor se abre a las realidades terrenas en el mundo humano, creyente y no-creyente, hacia el que es enviado. Este abrirse es discernimiento de asimilación y adaptación y lleva por ello consigo un cierto movimiento de condensación en lo esencial cristiano y hacia lo esencial del encuentro Dios-hombre-mundo, que se realizaría en Cristo por la Iglesia.

Desde el punto de vista de la filosofía sobresalen en estos escritos tres temas: quizás ante todo la crítica de nuestra cultura, cuyo abrirse o cerrarse a las dimensiones metafísicas se discute detenidamente; en segundo lugar la crítica interna de la filosofia religiosa actual, en sus coherencias e inconsecuencias; en tercer lugar la antropología filosófica, algunos de cuyos puntos importantes son agudamente discutidos.

La obra está dividida en cinco partes. La primera, titulada "Fe", examina diversas facetas del modo cómo el Espíritu de Cristo y la Iglesia movería a los hombres hacia Dios. Es particularmente interesante la primera de las contribuciones aquí incluidas, en la cual se complementan con enfoques de la psicología profunda unos planteamientos hechos ya clásicos en la teología natural: los de la filosofia trascendental.

La segunda parte se dedica más específicamente a la teología del Espíritu; filosóficamente se tocan puntos interesantes de la filosofía de la historia en el escrito tercero, "Improvisación sobre el Espíritu y el Futuro".

La tercera parte ("Crisis") es bastante polémica. Consagrada al discernimiento de los tiempos que opera el Espíritu, discute temas muy actuales de critica de la cultura y filosofía de la religión. Quizás algunos juicios sobre la filosofía católica posttridentina y algunas apreciaciones sobre la mundanidad o no mundanidad de lo religioso resulten discutibles para posibles lectores; pero las ideas aquí desarrolladas, vistas en su conjunto revelan una mente integra y la potencia y agudeza del pensamiento.

La cuarta parte ("Noche") considera las vías por las que el Espíritu introduce en el misterio de la divinidad cristiana, en Jesucristo hecho carne, hombre, oscuridad. Von Balthasar reúne aquí varias contribuciones de la teología de la literatura. Es una clase de trabajo que ha cultivado con brillantez años atrás y que aporta profundas dimensiones a la problemática de la filosofía de la religión y la crítica de la cultura. Son páginas impresionantes sobre lo trágico de la fe cristiana, la lucha por el bien y el sentido de la alegría.

La última parte ("Hálito") se centra en el alentar del Espíritu en la vida

de hoy. Toda la obra desemboca en una oración por la infusión del Espíritu mismo. Es donde culmina, enmarcada por la síntesis última de la analogía metafísica, la filosofía de von Balthasar sobre el cosmos, la persona y la acción.

A. M. TORNOS

CORETH, E.: *Die Gottesfrage als Sinnfrage*. Stimmen der Zeit 181 (1968), 361-372.

La cuestión de Dios se plantea hoy en una forma radical: ¿Tiene significado, sentido, el mismo concepto de Dios? Los ateísmos recientes han surgido como protesta contra conceptos de Dios connaturalizados en el mundo cristiano, pero deficientes; en los que "Dios" venía a ser hipótesis científica —hoy ya inútil—, competidor del mundo y del hombre. Ulteriormente, la necesaria purificación ha llevado a una situación de más honda duda sobre el significado atribuible a Dios. Como índices de nuestra situación, en climas diversos, habría que tomar en consideración las reflexiones de Heidegger sobre nuestro "dürftige Zeit", los esfuerzos de la Analítica del lenguaje (en su doble dirección del Círculo de Viena y de las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein) y la Teología del "Dios ha muerto" y del mundo secular. Buscando, entonces, elaborar una reflexión constructiva en esta situación, Coreth sugiere: Habría, ante todo, que cuidar de no plantear la pregunta de modo que ya no pueda tener respuesta (Dios como cosa entre otras). Precisamente es el tema del *sentido* el que nos abrirá el ámbito de un mejor planteamiento. Vivimos en un horizonte total de sentido. Los creyentes encuentran en Dios un último, absoluto *Fundamento de sentido (Sinngrund)* para su existencia; tienen así una "experiencia" de plenitud de sentido. ¿Es accesible a todos esta "experiencia religiosa"? En favor de una respuesta positiva está el que, dondequiera que falla Dios, surgen sustitutivos. Cabe detectar una constante orientación del hombre a lo Absoluto, que no se reserva una región limitada y específica de modos religiosos de experiencia. Y, si ese Absoluto ha de fundar el sentido de la existencia personal y de la relación interpersonal del hombre, ¿no se apunta en ello también una innegable aunque misteriosa índole personal; la que permite al hombre abordarlo como un "Tú"? Si esto es así, hay que decir que la pregunta por Dios puede aún hoy plantearse y aun está ya planteada. Tiene sentido si se la entiende como pregunta por el sentido.

J. GÓMEZ CAFFARENA

LANDOLT, E.: *Gelassenheit di Martin Heidegger*. Nuova edizione. Heideggeriana I. Milano (Distribuzione esclusiva), Marzorati, 1967; 14 × 22 cm.

Este volumen inicia una Colección de contextura un poco singular. Abarcará una serie de volúmenes, relativos al último Heidegger, es decir a cuanto él ha publicado en la editorial Neske de Pfullingen. Se pretende dejar hablar al texto heideggeriano, dejar decir a Heidegger lo que él ha dicho. El estilo

hermenéutico de la Colección quiere ser el propuesto por el propio Heidegger ("toda interpretación puede al fin revelarse superflua, porque el texto mismo ha hablado"). Dejar hablar a las cosas no es hablar nosotros sobre las cosas. Cada volumen tratará una obra de Heidegger. En el segundo capítulo se expondrá el contenido de la cosa tal como ella es. En el tercero se citan los textos heideggerianos en alemán con la correspondiente italiana para comprobación de la lectura "cosal". En el capítulo primero se habrá proyectado el pensamiento heideggeriano a la luz del problema filosófico, es decir a la luz del "ser", el cual y sólo él, es la cosa del pensar. Las obras heideggerianas, tomadas así en consideración, serán: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954 (o sea la relación entre poesía y pensar); *Vorträge und Aufsätze*, 1954 (sentido de la ciencia, del pensar, de la poesía, de la verdad); *Was ist das - die Philosophie?*, 1956 (la filosofía interna al filosofar, unidad interna de filosofía y conciencia); *Der Satz vom Grund*, 1957 (el porqué del ser como principio de razón suficiente); *Hebel der Hausfreund*, 1957 (el ser como la palabra amiga, presente en la casa —en el lenguaje— donde habita el hombre); *Identität und Differenz*, 1957 (la verdad como *la* mediación, desmitizada del inmanentismo absoluto, el problema de la técnica y el problema teológico en la filosofía); *Gelassenheit*, 1959 (la relación de verdad y pensar como acto del 'encuentro en acto' de verdad y hombre, cuya palabra actualizante se busca); *Unterwegs zur Sprache*, 1959 (el lenguaje como escuchado por la palabra, el silencio y el ritmo del ser, y el lenguaje 'poiético' —la obra de arte— como manifestación de la verdad, del ritmo); *Nietzsche*, 1961 (la historia como historia de la plenitud, de la absolutez del ser, de la verdad, en su relación histórica al mundo, y por tanto como historia del eterno retorno de lo igual); *Erläutererungen zu Holderlins Dichtung* (indispensable para comprender la temática total del pensamiento heideggeriano); *Holzweg*, y *Der Feldweg*. El intento es laudable. De la realización y del éxito dudamos un poco. Pero es mejor que cada uno experimente.

J. GERARDO

GUERRA, L. F.: *La filosofía de la naturaleza en Teilhard de Chardin*. Publicaciones del Instituto Riva-Agüero, Lima 1964; 120 págs., 18 × 25 cm.

Aunque sea tarde presentamos esta obra, que también se arrima a la sombra de Teilhard de Chardin. Es una tesis doctoral de 1960, pero que al cabo de cuatro años el Autor reconoce todavia como más que fundamentalmente suya. No es tanto lo que significa el título, es decir una obra sobre Teilhard. Es efectivamente, y en esto está lo mejor del libro, una ontología de la naturaleza de nuevo cuño, inspirada en la obra y el pensamiento de Teilhard. Teilhard es el catalizador, corregido y adaptado, por una parte, y también hasta cierto punto el modelo.

La novedad de esta nueva ontología de la naturaleza la pone el Autor en adoptar como principio de inteligibilidad el concepto de evolución y de cambio. Los aportes de las ciencias particulares, que estudian los objetos reales, quedan encuadrados en el marco de esta ontologia dinámica. El "hecho evolutivo", distinto de la teoría transformista y de las filosofías "evolutivas"

nos lleva a considerar que toda ontología del futuro deberá ser encarada con un criterio de génesis ontológica, y no considerando al ser como "ya hecho". Porque la ontología de la naturaleza es entonces un paso previo y anterior a la metafísica. Los seres se presentan agrupados en tres estratos (lo inorgánico, lo vital, lo humano), cuyo desarrollo postula una teologia universal, y en última instancia un ser trascendente. El concepto clásico de substancia, puede y debe ser defendido dentro de una concepción evolucionista. En cambio, es imposible mantener hoy en día una explicación cuantitativa y mecánica de la realidad cambiante, mientras la concepción evolucionista presenta bases sólidas para una mejor respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre, y la redención cristiana proporciona sentido y esperanza a una ontología evolutiva del hombre.

Trata a Teilhard con simpatía y comprensión, pero sin servilismo. Eso está bien. Trata de prolongarlo en una ontología evolutiva de la naturaleza. Este intento es magnífico, y aunque su realización resulte, a nuestro juicio, demasiado somera en muchos puntos, apunta en una dirección sobre la que es preciso trabajar.

J. ECHARRI

A. COLOMBO: *Sulla fenomenologia e la rivelazione delle cose*. Casa Editrice Pàtron, Bologna, 1968, 86 págs.; 20 × 14 cms.

Ensayo filosófico cultural, en que el autor, con un estilo literario acorde con el género ensayístico, da su interpretación de la dialéctica histórica del pensamiento moderno occidental. En la fenomenologia ve la liberación de la alienación de este pensamiento, alienación que consiste en la extrañación de las cosas a la razón y que se consuma en la filosofía trascendental de Hegel, aunque sus gérmenes se pueden rastrear en las ideas platónicas, en la interioridad agustiniana, en la escolástica medieval con sus especies, gérmenes que afloran desde Descartes en adelante. En la fenomenología viene la liberación de las mediaciones, pero en ella hay que distinguir la intención epocal, histórica, de la propia de Husserl que, prendido en la tradición, no llega a percibir aquélla. Lo mismo ocurre con Heidegger, que da el paso hacia el ser, pero por los atavismos del pensamiento occidental recae en el hombre. Esta intención epocal que opera ocultamente en Husserl y Heidegger tiende a la supresión de los privilegios, también los de la razón y los del filósofo, y así a la supresión de la injusticia especulativa. El principio humano se introduce a comienzos del siglo y se libera de su límite epocal en la verdad del hombre sencillo, que es el lugar esencial del ser. Esta condición humana se ha liberado en el trabajo. Las cosas se revelan en el pensamiento sencillo, en el obrar del hombre, también en el obrar técnico y en la empresa humana, que no son destructivos ni del hombre (aunque sí de una modalidad humana: el individualismo) ni de la naturaleza (ya que ésta es el lugar de la empresa). Parecería que la "intención económica" fuera una nueva forma del absolutismo de la razón, pero no es así, porque queda subordinada tanto al hombre (colectivización, sociedad socialista o empresa espacial pueden resultar antieconómicas, pero están determinadas por el principio humano) como

a la cosa, ya que el producto sigue siendo cosa, aunque en otra modalidad (y la intención económica no afecta al ser del producto, sino a su uso). Así se cumple la fenomenología en las cosas; éstas se dan, el fenómeno es la pura aparición en el manifestarse de las cosas. Y es puro, porque está liberado de toda complicación procesual físico-síquico-noética. La lección fecunda de Husserl es el método de la visividad simple. Disciplina eidética, o sea, contemplativa de las cosas; apodíctica y radical, absolutamente fundada, porque está volcada sobre la cosa, que es raíz y fundamento de la manifestación y no necesita de otro fundamento, de un sujeto como principio constitutivo. En cambio, se acaba la fenomenología como fundamentación de todas las ciencias: así concebida es una necesidad del pensamiento alienado, del alienado solipsismo de la razón moderna. Añade el autor una "apostilla para W. H. Auden": todo lo que ha dicho lo encuentra expresado en algunos de sus versos. La poesía tiene al fin y al cabo una prioridad sobre la filosofía.

La obra es a veces difícil en los detalles, por el estilo insinuante, rico en alusiones que suponen muchas cosas. La protesta contra los excesos de la razón merece nuestra simpatía, aunque a veces resulta unilateral. Y aunque hay algo así como intenciones epocales, las épocas y la historia las hacen los hombres, y en esta tarea los filósofos han tenido gran parte, aunque no sólo por lo que sin saber decían, como profetas del destino que rige la historia.

J. PETRIRENA

BAGOLINI, Luigi: *Visioni della giustizia e senso comune*.—Il Mulino (Bologna 1968) 489 pp. 14 × 21,5 cm.

El a. ya conocido por otros trabajos sobre Derecho y Moral, nos presenta ahora este ensayo o, si se quiere, colección de ensayos, con la intención de aportar su colaboración al necesario intento de buscar una salida a la crisis actual de valores político-jurídicos que padecemos.

Nos previene en la introducción, con clara sinceridad, que solicitado por la benevolencia de algunos amigos ha reunido en la obra varios de sus ensayos anteriores publicados a partir de 1950 sobre algunos problemas que se presentan como fundamentales a la conciencia social y cultural contemporánea. El conjunto está integrado también por escritos recientes inéditos y por otros ensayos ya publicados en revistas italianas y extranjeras, si bien retocados, reelaborados y ampliados.

Con esta intencionalidad y con esos medios es lógica la ordenación que hace en cinco partes de todo el material recogido.

La valoración de esas partes y de sus respectivos capítulos nos llevaría muy lejos ocupándonos una extensión de la que no disponemos. La razón es porque se precisaría una detención axiológica en cada temática en sí misma considerada, y, sobre todo, de su desarrollo y conclusiones específicas a las que se llega en cada caso.

Cojamos, por ejemplo, la primera parte, advirtiendo que lo mismo se podía y debíamos hacer con las restantes cuatro y con los seis interesantes apén-

dices. Vemos en dicha parte que se han agrupado genéricamente bajo el título "Valoraciones morales y jurídicas en la crisis de la Etica individual" cuatro temas a los que se les hace formar un ramillete a pesar de las disparidades, pero sin ninguna estridencia y de manera que resulte un conjunto armonioso, porque ha habido arte e inteligencia en la construcción del todo. Los temas, en su titulación, son tan sugerentes como: Problemas relativos a algunas acepciones de los términos "deber" y "poder"; criterios morales y situaciones sociales; moralidad social y experiencia religiosa y problemas relativos a la distinción valorativa moral y valoración jurídica. En otras partes destacan: el tiempo de la conciencia y el tiempo objetivado en el espacio; visión de la justicia; la selección del método en la jurisprudencia; la crisis de la autoridad, etc.

La parte quinta merece en sus tres capítulos una atención especial por la problemática que trata no del todo expresada en el título general "Problemas de la realidad política contemporánea" puesto que así nadie sospecharía el importante capítulo doctrinal sobre "La comunicación en los contrastes de las visiones del mundo", a nuestro juicio de gran importancia por las perspectivas posibles que abre tan actuales y de tanto interés.

Es claro que algunas apreciaciones son, lógicamente, puntos de vista personales del autor que necesitarán más matizaciones para algunos y para otros se dará una discrepancia, respetable si se quiere, pero tan digna como la mantenida en las distintas partes de esta obra por Bagolini.

GONZALO HIGUERA UDÍAS

MAIRE, GASTON: *Platon. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.* Paris. Presses Universitaires de France. 1966. 17,5 × 11. 124 pp.

La obra, publicada dentro de la serie "Philosophes", presenta en las breves páginas que constituyen su primera parte, una exposición clara y concisa de la vida y el sistema filosófico de Platón, con citas claras y frecuentes de sus obras, visión amplia de conjunto y apertura de horizontes. Los extractos de las obras de Platón, que constituyen la segunda mitad del libro, traducidos al francés, están bien escogidos, en general, presentando las páginas fundamentales del autor.

Sin aumentar desmesuradamente las dimensiones de la obra, impuestas por la serie de la que forma parte, creemos que se hubieran podido matizar más o ampliar algunos de los problemas más fundamentales del pensamiento platónico, que ahora solamente se insinúan. P. ej., en la pág. 32, al explicar la alegoría de la línea, se hace alusión solamente al plano lógico, sin recalcar suficientemente el sentido ontológico de la comparación. El tema de Dios se hubiera debido también desarrollar con mayor precisión: v. g. en la pág. 41 apenas se habla de los que rechazan la identificación del Bien y Dios; la concepción de Dios como alma del mundo (libro X de las Leyes) y la relación del Demiurgo y las Ideas tampoco se presentan con la amplitud deseada.

Por fin, entre los pasajes seleccionados de las obras de Platón, nos parece que alguno de ellos se hubiera podido ampliar ligeramente, v. g., la cita

del Fedón (extr. 9, págs. 107-110) hubiera podido ampliarse, recogiendo alguna de las pruebas de la inmortalidad del alma, e igualmente la del Banquete (extr. 6, págs. 94-96) hubiera debido contener el final del discurso de Diotima.

J. L. GÓMEZ MUNTÁN

DÍEZ ALEGRÍA, J. M.: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*. 2.ª ed. corregida y aumentada. Barcelona, Estela, 1967; págs. 290, 14 × 19 cm.

Esta segunda edición, si bien corregida y puesta al dia con las aportaciones nuevas de la "Pacem in terris", del Vaticano II, y algo también de la "Populorum progressio", conserva acrecidas todas las buenas cualidades de la primera ed. de 1963. Hay siempre un benemérito y conveniente equilibrio, y un jugoso saber y espíritu tradicional en la proposición subrayada de esas actitudes cristianas más radicales ante los problemas sociales. Si alguna vez, hoy es particularmente oportuno e indispensable conjuntar esas dos tesituras. El libro puede hacer mucho bien a los rezagados, y también a los avanzados.

J. GERARDO

NOACK, L.: *Philosophie-geschichtliches Lexikon*. Historisch-bibliographisches Handworterbuch zur Geschichte der Philosophie. Faksimile Neudruck der Ausgabe Leipzig 1879. Stuttgart, Frommann, 1968; XX-936 págs., 15 × 21 centímetros.

Es oportuna esta reimpresión del gran Diccionario alfabético de Filósofos, elaborado por L. Noack y publicado por vez primera en 1879. Noack recorre la lista de todos los nombres de filósofos, sean o no de primer rango, y sobre todos nos va diciendo algo. Atiende más a los datos biográficos y sobre todo a la exposición de la doctrina del autor correspondiente, deducida de sus propias obras, que a una información más exacta y completa de esas mismas obras y de los trabajos sobre el Autor. Hay desigualdad en la extensión, dedicada a cada Autor, y muy escasa bibliografia en general, pero tiene el mérito de ser una obra de su tiempo. En ella y por ella se nos refleja un estadio de la historia de la filosofía. La reimpresión es técnicamente muy perfecta, y no hace echar de menos el original.

J. ECHARRI

WILLIMCZIK, K.: *Friedrich Asts Geschichtsphilosophie, im Rahmen seiner Gesamtsphilosophie*, Meisenheim am Glan, A. Hain 1967; 144 págs., 23 × 15 centímetros.

El nombre de Ast es más conocido por su obra *Lexicon Platonicum* y la traducción latina de Platón que no por su filosofia. Seguidor de Schelling y

Schlegel, intentó mostrar una deducción idealista de la necesidad inmanente en la historia de la filosofía. Después de una Introducción en la que Willimczik habla de la biografía de Ast, lo considera como grecista, como esteta y como filósofo. En el cap. 1.º expone el idealismo de Ast. En el 2.º propone su filosofía de la historia: su concepto general de historia, la posibilidad de una filosofía de la historia, sentido de la historia, fuerzas y campo de la historia, su posibilidad como ciencia. El cap. 3.º presenta a la Historia de la Filosofía como sintesis de los dos primeros capitulos. Sigue una Bibliografía que comprende: a) los escritos de Ast, p. 133-41; b) literatura general sobre Ast, p. 141-4.

F. Ruiz

MURALT, A. VON: *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966; 80 págs., 11,5 × 19 cms.

El autor se propone estudiar si se da o no alguna unidad entre los múltiples pensamientos y sistemas de la filosofia actual. Y cree poder responder que si. El pensamiento filosófico actual está dominado por la dialéctica de Hegel, lo mismo que antes de Hegel estuvo regido por la lógica de Aristóteles. Autodeterminación del Ser que se des-pliega o se realiza en su historia, siempre en camino hacia su plenitud y totalidad. Un Ser que se da desde siempre en su esencia o en su idea, pero que ha de llegar a ser plenamente explicitando o ex-plicando sus virtualidades. Como el ser vivo al crecer va siendo más él mismo o como la idea (el ideal) del artista va plasmándose en una realidad. Pero siempre en pura inmanencia. No es difícil descubrir con el autor esta misma inspiración profunda en pensamientos aparentemente tan dispares como los de Husserl, Marx, Sartre, Dufrenne, Heidegger... y la teología cristiana. Porque lo peculiar de este trabajo es la afirmación de que hay una *Denkstruktur* idéntica en muchos pensadores modernos, por más dispar que pueda ser su *Denkinhalt*. También la teologia, concretamente la teología de la Iglesia como Cuerpo mistico, usa esas mismas categorías de una Totalidad dada ya de alguna manera, pero todavía en vías de realización, en camino hacia su cumplimiento. No hay que extrañarse entonces de ver tan cercanos en su *Denkstruckur* a un Teilhard de Chardin y a un Heidegger. El autor señala el origen de la aporía fundamental del pensamiento filosófico actual (no cristiano). La filosofía moderna aplica sin saberlo categorias teológicas (es sabido que el primer Hegel fue teólogo) a un programa puramente humanístico. Rechaza el Absoluto trascendente y lanza al hombre en busca de un absoluto inmanente (en la ciencia, en la historia, en el arte...). Niega a Dios, y le impone al hombre como ideal lo divino. De ahí, de este intento imposible, nacerán el sentimiento del absurdo frente a la existencia y el aniquilamiento de la persona. Prescindiendo de detalles, libro muy interesante y sugerente.

JUAN PEGUEROLES

SPINOZA: *Philosophie et politique*. Textes choisis par L. Guillermit. Paris, P. U. F., 1967; 142 pág., 11,5 × 17,5 cm.

Como el mismo título indica, el libro recoge una serie de textos escogidos sobre el pensamiento político de Spinoza, precedidos con acierto por otros (unas 40 páginas) que resumen la filosofía spinoziana y que ayudarán a encuadrar más acertadamente su teoría política.

J. P.

GARDINER, P.: *The nature of historical explanation* (Oxford Paperbacks, 144) Oxford, Oxford University Press, 1968, XII-142 págs., 20 × 13 cms.

Es una reproducción de la edición de 1952, en la que el autor intenta investigar el carácter lógico de la explicación histórica, y considera algunos problemas filosóficos que comúnmente van unidos a ella. En el cap. 1.º considera la explicación científica y la de la vida de cada dia. En el 2.º examina estas cinco cuestiones: si la historia es sui generis, si hay problema acerca del pasado, la unicidad de la historia, el dentro-fuera de los hechos históricos, y el lenguaje de la descripción histórica. En el 3.º examina la conexión causal en la historia. Y en el 4.º, diversos aspectos mentales de la explicación histórica.

F. Ruiz

II. REVISTAS

a) **Elenco filosófico.**

NOTA.—Seleccionamos, de las Revistas extranjeras, los artículos que ofrecen particular interés filosófico. De las Revistas españolas e hispanófonas, y de los artículos extranjeros sobre temas españoles, hallará el lector una información más completa y sistemática en el elenco anual de PENSAMIENTO BIBLIOGRAFÍA FILOSÓFICA ESPAÑOLA.

ACME. ANNALI DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA DELL' UNIVERSITA DEGLI STUDI DI MILANO, 21 (1968) 1: -**Pacchi**, Arrígo: Una "biblioteca ideale" di Thomas Hobbes: il Ms E2 dell'archivio di Chatsworth (5-42). -**Froldi**, Rinaldo: Natura e società nell'opera di Cienfuegos (con un'appendice di testi inediti) (43-86).

AGGIORNAMENTI SOCIALI, Milano, 19 (1968) nn. 9-10: -**Ramos-Regidor,** José: Sviluppo dei popoli e rivoluzione (consideraciones teológico-sociológicas) (575-602). -**Lercaro,** Giacomo (Card.): Coscienza cristiana e violenza (621-632).

AQUINAS, Roma, 11 (1968) 3: -**Bogliolo,** Luigi: La base del realismo nel pensiero di Mons. Luigi Chiesa (287-328). -**Pizzorni,** Reginaldo M.: Umanesimo plenario e diritto naturale (329-339). -**Orlando,** Pasquale: Il problema critico-gnoseologico in Gaetano Sanseverino (340-377). -**Renzi,** Stanislao: Accidentalità dell'essere nell'essere possibile secondo Avicenna (378-384). -**Bonifazi,** Duilio: Filosofia, teologia e poesia di Dante nella critica d'oggi (385-398). -**Giannini,** Giorgio: L'edizione italiana della "Metafisica" di Campanella (399-403).

ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE, Wiesbaden, 54 (1968) 2: -**Perelman,** Chaim: Une théorie philosophique de l'argumentation (141-151). -**Hinz,** Manfred O.: Folgerichtigkeit und Voraussehbarkeit, Universelle Kategorien rechtlichen Denkens und Handelns? (153-157). -**Hruschka,** Joachim: Zum Problem der Verbindlichkeit von Rechtsnormen (159-178). -**Kussbach,** Erich: Recht und Kultur. Der Rechtsbegriff bei Huizinga (179-216). -**Bondy,** Otto: The validity problem in hebrew law (217-232). -**Kurucz,** Jenö: Ueber gesellschaftlichen Auftrag und politische Potenz der technischen Intelligenz (233-246). -**Albert,** Hans: Sozialwissenschaft und politische Praxis (en torno a K. Lompe) (247-277) (resúmenes finales en francés e inglés). ~ Beiheft Neue Folge, Nr. 5 (1968): -**Dorsey,** Gray L.: Law and the formative process of social order (1-20). -**Schuman,** Samuel I.: The validation of new forms of social organizations: a new title for the old "Is"-"Ought" problem (21-28). -**Edel,** Abraham: Validation as a social process: conceptual bridge over the Is-Ought chasm? (29-41). -**Jenkins,** Iredell: The ontology of law and the validation of social change (42-62). -**Parker,** Douglas H.: Normative criteria for the validity of ordering ideas (63-72). -**Pollack,** Ervin H.: The role of legal method in forming social organization (73-80). -**Dais,** Eugene E.: Law, value and validation in basic social change: some reflections on the underdevelopment problem (81-102). -**Moffat,** Robert C. L.: Coherence and goodness (103-109). **Flower,** Elizabeth: Induction and social validation (110-119). -**Tollett,** Kenneth S.: The legalization of social ordering (120-135). -**Doyle,** James F.: The future role of the nation-state (136-142). **MacGuigan,** Mark R.: Validation: a moral concept (143-151). -**Gottlieb,** Gidon: Legitimacy and the validation of forms of social order (152-154).

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, Chantilly-Paris, 31 (1968) 2: -**Ritter,** Joachim: Personne et propriété selon Hegel (Principes de la philosophie du droit, 34-81). (179-201). **Ingarden,** Roman: De la connaissance de l'oeuvre littéraire (202-263). -**Hencmann,** Wolfahrt: Connaissance et décision. Helmut Kuhn et la philosophie de l'afirmation ontologique (264-280). -**Kalinowski,** Georges: Ontologie et esthétique chez Roman Ingarden (281-287). -**Sales,** Michel: Mythe et foi aux colloques de Rome (288-300). -**Nica-**

sius, C.: La philosophie au pays des philosophes. A propos de deux penseurs grecs contemporains (301-303) ~ 31 (1968) 3: -**Levert**, Paule: Jean Nabert. Une philosophie de l'intériorité pure (355-416). -**Horn**, J. C.: La Langue fondamentale" de Freud et la philosophie de la réalité de Schelling (417-433). -**Hengelbrock**, Jörgen: Cogito, ergo sum liber. Un essai sur Jules Lequier (434-455); note annexe: Lequier et le libre arbitre, por X. **Tilliette** (456-458). -**Jeannerod**, M.: Situation du transactionisme (en torno a la percepción del mundo externo) (459-463). -**Wolff**, Edgar: La structure du monde intelligible chez Kant, ses étages et leurs expressions analogiques (464-467). -**Joussain**, André: Philosophie d'André Lamouche. Rythmologie universelle et métaphysique de l'harmonie (468-472). -**Metz**, André: Descartes et Leibniz. Note sur leurs conceptions de la force et du mouvement, à la lumière de la science actuelle (473-476). ~ 31 (1968) 4: -**Baumgartner**, Hans Michael: Sur la conception de Dieu dans la philosophie transcendantale. Remarques relatives à la querelle de l'athéisme de 1798-1799 (531-555). -**Dirven**, E.: Justification de la Métaphysique. A propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal (556-585). **Vasilie**, S. T.: Esquisse pour une théorie de la vérité (586-627). -**Chaix-Ruy**, J.: Vico et Descartes (628-639). -**Ruso**, François: Chronique galiléenne (movimiento bibliográfico en torno a G. con ocasión del IV Cent. de su nacimiento) (640-647). -**Lauth**, Reinhard: La constitution du texte des "Regulae" de Descartes (649-656). -**Schottky**, Richard: Epistémologie et philosophie politique chez Hobbes, Locke et Rousseau (657-663). -**Philonenko**, A.: Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité selon l'interprétation de B. Rousset (664-680).

BIJDRAGEN. TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE EN THEOLOGIE, Nijmegen, 29 (1968) 3: -**Bakker**, Ton: Relation comme communication. Critique de la doctrine thomiste de la relation (259-287) (texto flamenco y resumen final en francés).

BROTERIA, Lisboa, 87 (1968) n. 11: -**Fragata**, Júlio: Humanismo e ateísmo (429-443).

BULLETIN DE LA SOCIETE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Paris, 62 (1968) 3: -**Derrida**, Jacques (y otros en la discusión): La "différance" (sesión del 27 enero 1968) (73-120).

LA CIVILTA CATTOLICA, Roma, 120 (1969) quad. 2846: -**Flick**, Maurizio: Riflessioni metodologiche per una teologia del progresso (119-128). -**Bortolaso**, Giovanni: Ludwig Wittgenstein: linguaggio e metafisica (142-149).

COLLECTANEA FRANCISCANA, Roma, 38 (1968) 3-4: -**Bérubé**, Camille: De la philosophie à la sagesse dans l'itineraire bonaventurien (257-307).

CONVIVIUM, São Paulo, Brasil, 11 (1968) 2: -**Galeffi:** Romano: O problema estético (28-37). -**Sá Porto,** J. de: Os novos filisteus da cultura (38-42). ~ 11 (1968) 3: -**Vecchio,** Giorgio del: O estado e os problemas da vida social (3-18). -**Hegenberg,** Leônidas: Alguns tópicos de lógica e de filosofia da linguagem (47-63).

DIALECTICA, Lausana, Suiza, 22 (1968) 1: -**Rosenthal,** Sandra B.: The cognitive status of theoretical terms (3-17); observaciones al anterior por P. **Bernays** (18-19). -**Gruender,** David: Constructs and fictions (20-28). -**Lee,** Donald S.: Scientific method as a stage process (28-44). -**Beard,** Robert W.: The paradoxes of analysis and identity (45-46). -**Wittenberg,** Alexander: Priorities and responsibilities in the reform of mathematical education. An essay in educational meta-theory (58-74).

DIVUS THOMAS, Piacenza, 71 (1968) 4: -**Guzmán Vicente,** Laurentius de: De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam (397-422). -**Fabro,** Cornelio: L'accusa di ateismo a Kant e ai kantiani dei parroci tedeschi (438-440).

ETHICA. RASSEGNA DI FILOSOFIA MORALE, Forlì, 7 (1968) 2: -**Arnauld,** Antonio: L'accordo della grazia e della libertà (81-89). -**Daniélou,** Jean: La crisi della cultura (101-105). -**Noce,** Augusto del: Contestazione e valori (107-119). -**Morra,** G.: Tempo ed eternità nelle antropologie filosofiche (121-142).

ETUDES, Paris, août- sept. 1968: -**Beirnaert,** Louis: L'inconscient dans la religion (278-286). ~ octobre 1968: -**Morel,** Georges, Nietzsche et la crise (crisis universitaria) (364-382). -**Certeau,** Michel de: Pour une nouvelle culture: le pouvoir de parler (383-398). -**Régnier,** Marcel: L'homme, nature ou histoire? (44q-450). ~ novenbre, 1968: -**Marlé,** René: La théologie dite de la "mort de Dieu" (491-501). -**Morel,** Georges: Nietzsche et la crise (suite) (502-518). ~ décembre, 1968: -**Dardelin,** Marie-Joëlle: Considérations sur le pouvoir (691-699). -**Nau,** François: La vie, phénomène physico-chimique? (700-718). -**Antoine,** Pierre: Est-ce tout de vivre (719-731).

FILOSOFIA E VITA, Roma, 9 (1968) 3: -**Vrana,** Carlo: Problematica filosofica della biologia vitalistica prima di H. Driesch (244-252). -**Pennino,** Luciano: Psicologia e filosofia, oggi. Contributo alla storia dei loro rapporti (253-264). -**Raschini,** Maria A.: L'ontologia dinamica e la suggestione dei "maudits" nel pensiero di M. F. Sciacca (265-270). -**Mondin,** Battista: La filosofia di Romano Guardini (282-288). -**Brancaforte,** Antonio: Unità del filosofare e pluralismo filosofico nella "Introduzione critica alla storia della filosofia" di Pietro Prini (289-297).

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE, Friburgo, Suiza, 15 (1968) 2: -**Haas,** Alois M.: Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart (190-261). -**Schaller,** Toni: Die Meister

Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (262-314).

GIORNALE DI METAFISICA, Génova, Università, 23 (1968) 2-3: -**Gabriel,** Leo: Natura, storia, libertà e la logica integrale. III. Le forme di pensiero della logica integrale (145-163). -**Sciacca,** Michele Federico: Filosofia e antifilosofia (164-178). -**Cicinato,** Dante: Sulla via della confutazione dello scetticismo (179-185). -**Conci,** Domenico: A proposito della "filosofia come scienza rigorosa" di E. Husserl (186-107). -**Laniso,** Antonella: Linguaggio simbolico e filosofia dell'indagine di Paolo Ricoeur (208-218). -**Selvaggi,** Filippo: La responsabilità del Bellarmino nella condanna di Galileo (219-245). -**Aróstegui,** Antonio: Los grados del saber según San Agustín (246-258). -**Devaux,** André-A.: Bibliographie des travaux de et sur René Le Senne (259-282). -**Femiano,** Salvatore: A proposito della "conversione" e del concetto di "ente" di Tommaso Campanella (283-294).

GREGORIANUM, Roma, 49 (1968) 4: -**Huber,** Carlo: We can still speak about God (667-693). -**Queralt,** Antonio: Una opinión que hay que revisar: ¿Sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal? (694-725).

INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL QUARTERLY, Fordham University, New York, 8 (1968) 3: **Weier,** Winfried: A metacritique of Kant's Critique of reason (317-333). -**Bossart,** William H.: Kant's doctrine of the reciprocity of freedom and reason (334-355). -**Christensen,** Darrel E.: Hegel's phenomenological analysis and Freud's psychoanalysis (356-378). -**Smith,** P. Christopher: Heidegger, Hegel, and the problem of "das Nichts" (379-405). -**Sen,** Sanat Kumar: Time in Sankhya-Yoga (406-426). -**Wood,** Richard James: Plato's atomism (427-441). -**Agassi,** Joseph: The novelty of Popper's philosophy of science (442-463). -**King-Farlow,** John: Cogency, conviction, and coertion (464-473). ~ 8 (1968) 4: -**Wu,** Joseph S.: Contemporary western philosophy from an eastern viewpoint (491-497). -**Qadir,** C. A.: An early islamic critic of aristotelian logic: Ibn Taimiyyah (498-512). -**Foss,** Laurence: Language, perception and fact (513-546). -**Hems,** John M.: Husserl and/or Wittgenstein (547-578). -**Joshi,** K. S.: On the possibility of yogic powers (579-585). -**Reagan,** Charles E.: Ricoeur's "diagnostic" relation (586-592). -**Potter,** Vincent G.: A survey of recent Peirce literature (593-618). -**Nampiaparambil,** Albert: Reflections on the 41st. Indian Philosophical Congress (619-629).

JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, U. S. A., 4 (1968) 1: -**Schiller,** Jerome: Just men and just acts in Plato's "Republic" (1-14). -**Fakhry,** Majid: A tenth-century arabic interpretation of Plato's cosmology (15-22). -**Skorpen,** Erling: Kant's refutation of idealism (23-34). -**Mandelbaum,** Maurice: On interpreting Mill's "utilitarianism" (35-46). -**Rountree,** Benjamin: The role of Malebranche in Ernest Renan's philosophical development (47-55). -**Madden,** Edward H.: Oberlin's first philosopher (57-66). -**Schmitt,** Char-

les: An unknown seventeenth-century french translation of Sextus Empiricus (69-76). ~ 4 (1968) 4: -**Anton,** John P.: The aristotelian doctrine of "homonyma" in the "Categories" and its Platons antecedents (315-326). -**Samburski,** S.: The theory of forms: a problem and four neoplatonic solutions (327-340). -**Skulski,** Harold: Paduan epistemology and the doctrine of the One Mind (341-362). -**Rubinoff,** Lionel: Collingwood's theory of the relation between philosophy and history: a new interpretation (363-380).

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, Columbia University, New York, 65 (1968) 11: -**Cohen,** L. Jonathan: Geach's problem about intentional identity (329-335). -**Dennett,** D. C.: Geach on intentional identity (335-341). ~ 65 (1968) 12: -**Wertheimer,** Robert: Conditions (355-364). ~ 65 (1968) 13: -**Perry,** Thomas D.: Moral autonomy and reasonableness (383-401). ~ 65 (1968) 14: -**Benardete,** José A.: Continuity and the theory of measurement (411-430). ~ 65 (1968) 15: -**Castañeda,** Héctor-Neri: On the logic of attributions of self-knowledge to others (493-456). ~ 65 (1968) 16: -**Stoutland,** Frederick: Basic actions and causality (467-475). -**Stocker,** Michael: How to prevent self-prediction (475-477). -**Skyrms,** Brian: Supervaluations: identity, existence, and individual concepts (477-482). -**Levin,** David Michael: More aspects to the concept of "aesthetic aspects" (483-490). ~ 65 (1698) 17: -**Hinman,** Peter G., **Kim,** Jaegwon, **Stich,** Stephen P.: Logical truth revisited (495-500). -**Linsky,** Leonard: On interpreting doxastic logic (500-502). ~ 65 (1968) 18: -**Ennis,** Robert H.: Enumerative induction and best explanation (523-529). -**Harman,** Gilbert H.: Enumerative induction as inference to the best explanation (529-533). ~ 65 (1968) 19: -**Shoemacker,** Sydney S.: Self-reference and self-awareness (555-567). -**Woods,** Michael: Reference and self-identification (568-578). -**Wasserstrom,** Richard A.: Three arguments concerning the morality of war (578-590). -**Harman,** Gilbert H.: Three levels of meaning (590-602). ~ 65 (1968) 20: -**Cartwright,** Richard L.: Some remarks on essentialism (615-626). -**Fodor,** Jerry A.: The appeal to tacit knowledge in psychological explanation (627-640). -**Hintikka,** Jaakko: Are mathematical truths synthetic a priori? (640-651). -**Suppes,** Patrick: The desirability of formalization in science (651-664). ~ 65 (1968) 21: -**Vlastos,** Gregory: The argument in the "Republic" that "justice pays" (665-674). -**Feinberg,** Joel: Collective responsibility (674-688). -**Schrader,** George: Kant and Kierkegaard on duty and inclination (688-701).

KANT-STUDIEN, Bonn, 59 (1968) 2: **Al-Azm,** S. J.: Abolute space and Kant's first antinomy of pure reason (151-164). -**Allison,** Henry E.: Kant's concept of the transcendental object (165-186). -**Alphéus,** Karl: Was ist der Mensch (nach Kant und Heidegger) (187-198). -**Lauener,** Henri: Das Problem der Kausalität bei Salomon Maimon (199-211). -**Löwisch,** Dieter-Jürgen: Sitte, Legalität und Moralität in der Erziehung (212-229). -**Menzel,** Ladislav: Ordnungsrelationen und Mundus sensibilis. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer (230-239). -**Kaulbach,** Friedrich: Kant's Theorie der Dialektik (discusión con H. Heimsoeth) (240-250). ~ 59 (1968) 3:

-**Bayerer,** Wolfgang: Bemerkungen zu einer vergessenen Reflexion Kants über das "Gefühl der Lust und Unlust" (267-272). -**Flach,** W.: Die Lehre von den Strahlungsgesetzen und das philosophische Problem der wissenschaftstheoretischen Einschätzung der exakten Naturwissenschaft (283-295). -**Chin-Tai,** Kim: Kants "supreme principle of morality" (296-308). -**King,** J. Charles: Bradley's "duty for duty's sake" and Kant's ethics (309-317). -**Krausser,** P.: Ueber eine unvermerkte Doppelrolle des kategorischen Imperativs in Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (318-332). -**Krüger,** L.: Wollte Kant die Volständigkeit seiner Urteilstafel beweisen? (333-356).

MELANGES. INSTITUT DOMINICAIN D'ETUDES ORIENTALES DU CAIRE, Dar Al-Maaref, Le Caire, n. 9 (1967): -**Madkour,** Ibrahim: Duns Scot entre Avicenne et Averroès (119-131). -**Anawati,** G. C.: Bibliographie islamo-arabe. Livres et articles sur l'Islam et l'arabisme parus, en langues occidentales, durant la période 1960-1966 (143-213).

MIND, Oxford, 77 (1968) n. 307: -**Levison,** M., -**Morton,** A. Q., and -**Winspear,** A. D.: The seventh letter of Plato (309-325). -**Campbell,** Richard: Proper names (326-350). -**Brutian,** George: On the conception of polylogic (351-359). -**MacAdam,** James I.: The precepts of justice (360-371). -**Harrison,** Jonathan: Unfulfilled conditionals and the truth of their constituents)372-382). -**Sumner,** L. W.: Value judgments and action (383-399). -**Duff-Forbes,** D. R.: The regress argument in the "Republic" (406-410). -**Wedeking,** Gary A.: On a finitist "solution" to some Zenonian paradoxes (420-426). ~ 78 (1968), n. 308: **Woozley,** A. D.: Legal duties, offences and sanctions (461-479). -**Duerlinger,** James: Aristotle's conception of syllogism (480-499). -**Kirwan,** Christopher: On the connotation and sense of proper names (500-511). -**Holdcroft,** D.: A principle about "about" (512-525). -**Zemach,** E. M.: A definition of memory (526-536). -**Sayward,** Charles: Propositions and eternal sentences (537-542). -**Mitchell,** Dorothy: Must we talk about "is" and "ought"? (543-549). -**Finn,** D. R.: Categories of psychological explanation (550-555). -**Collins,** Arthur W.: How one could tell were a bee to guide his behaviour by a rule (556-560). ~ 78 (1969), n. 309: -**Ross,** Alf: On self-reference and a puzzle in constitutional law (1-24). -**Whiteley,** C. H.: Epistemological strategies (25-34). -**Gordon** Lorenne M.: Conventional expressions of emotion (35-44). -**Taylor** C. C. W.: Forms as causes in the "Phaedo" (45-59). -**Mouton,** David L.: Thinking and time (60-76). -**Yourgrau,** Wolfgang: Gödel and physical theory (77-90). -**Levison,** A. B., and -**Thalberg,** I.: Essential and causal explanations of action (91-101). -**Talmor,** Sascha: The aesthetic judgment and its criteria of value (102-115). -**Matheson,** Gordon: Concerning sense and non-sense (116-120). -**Garner,** Richard T.: Some remarks on act utilitarianism (124-128). -**Mueller,** Ian: Zeno's paradoxes and continuity (129-131).

THE MODERN SCHOOLMAN, Saint Louis University, U. S. A., 46 (1968) 1: -**Wood,** Robert E.: Flatland: an introduction to metaphysical thinking

(1-9). -**Stack**, George J.: Aristotle and Kierkegaard's concept of choice (11-23). -**Kennedy**, Leonard A.: Peter of Ledesma and the distinction between esence and existence (25-38). -**Catan**, John R.: The aristotelian aporia concerning separate mind (40-50). -**Perreiah**, Alan R.: De conceptu entis: a reconsideration (50-56).

THE MONIST. AN INTERNATIONAL QUARTERLY JOURNAL OF GENERAL PHILOSOPHICAL INQUIRY, La Salle, Illinois, U. S. A., 52 (1968) 1: Número monográfico dedicado a la educación: -**Frankena**, William K.: Educational values and goals: Some dispositions to be fostered (1-10). -**Blanshard**, Brand: Current issues in education (11-27). -**Olafson**, Frederick A.: Philosophy and the humanities (28-45). -**Aldrich**, Virgil C.: The teacher's station and its duties (46-59). -**McMurrin**, Sterling M.: On the meaning of the philosophy of education (60-69). -**Beck**, Clive: Educational value statements (70-86). -**Jarrett**, James L.: Coming to know persons, including oneself (87-103). -**Waks**, Leonard Joseph: Knowledge and understanding as educational aims (104-119). -**Pincoffs**, Edmund L.: What can be taught? (120-132).

THE NEW SCHOLASTICISM, Catholic University of America, Washington, 42 (1968) 3: -**Richards**, R. C.: Ockham and skepticism (345-363). -**Chroust**, Anton-Hermann: The doctrine of the soul in Aristotle's lost dialogue "On Philosophy" (364-373). -**Chambers**, Connor J.: The progressive norm of cartesian morality (374-400). -**Lobkowicz**, N.: Quidquid movetur ab alio movetur (401-421); réplica de **Weisheipl**, James A. (422-431). ~ 42 (1968) 4: -**Vail**, Loy M.: Heidegger's conception of philosophy (470-496). -**Driscoll**, Giles: Heidegger's ethical monism (497-510). -**Richardson**, William J.: Heidegger's critique of science (511-536). -**Weber**, Renée: A critique of Heidegger's concept of "solicitude" (537-560). -**Gerber**, Rudolph J.: Focal points in recent Heidegger scholarship (561-577). -**Adler**, Mortimer J.: Sense cognition: Aristotle vs. Aquinas (578-591).

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE, Louvain, 90 (1968) 8: -**Malevez**, L.: Présence de la théologie à Dieu et à l'homme (785-800). -**Nossent**, Georges: Dieu et la morale (801-811). ~ 90 (1968) 9: -**Rideau**, **Emile**: Le structuralisme (918-935).

LA PENSEE, Revue du Rationalisme moderne, París, nn. 140-131, agosto-octubre 1968: -**Casanova**, Antoine: Christianisme, structures et histoire (95-116). -**Oïzerman**, T.: Marx, Hegel et la conscience bourgeoise d'aujourd'hui (117-130).

THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY, Dundee, 18 (1968), n. 73: -**Mayo**, Bernard: Traces and portents (289-298). -**Rachels**, James: Wants, reasons, and justifications (299-309). -**Mackenzie**, J. C.: Prescriptivism and rational behaviour (310-319). -**Swinburne**, R. G.: Miracles (320-328). -**Long**, A. A.: The stoic concept of evil (329-343). -**Llevelyn**, J. E.: Family resemblance (en torno a Wittgenstein) (344-346); réplica al anterior: L. **Pompa** (347-

353). -**Rennie,** M. K.: Two mistakes about logic (354-355). -**Rose,** Dennis J.: Retribution and impartiality (356-358). ~ 19 (1969) 1: -**Keyt,** David: Plato's paradox that the immutable is unknowable (1-14). -**Phillips,** D. Z.: Wisdom's Gods (15-32). -**Boden,** Margaret A.: Machine perception (33-45). -**Suchting,** W. A.: Perception and the time-gap argument (46-56). -**McLaughlin,** Andrew: A note on false pleasures in the "Philebus" (57-61). -**Faber,** Richard N.: Alston's theory of meaning (62-68). **Odegard,** Douglas: Personal and bodily identity (69-71). -**Seligman,** David B.: A note on Odegard's sensations (71-72). -**Taylor,** Charles: Two issues about materialism (en torno al libro de D. H. Armstrong, "A materialist theory of mind") (73-79).

THE PHILOSOPHICAL REVIEW, Cornell University, Ithaca, New York, 77 (1968) 4: -**Searle,** John R.: Austin on locutionary and illocutionary acts (405-424). -**Craig,** E. J.: Berkeley's attack on abstract ideas (425-437). -**Goldberg,** Bruce: The correspondence hypothesis (438-454). -**Broad,** C. D.: Bertrand Russell's first forty-two years, in self-portraiture (455-473). -**Yost,** R. M.: The philosophy of C. D. Broad (476-490). -**Lehrer,** Keith: Belief and knowledge (491-499). ~ 78 (1969) 1: -**Alston,** William P.: Feelings (3-34). -**Parsons,** Terence: Essentialism and quantified modal logic (35-52). -**Matthews,** Gareth B.: Mental copies (53-73). -**Vlastos,** Gregory: "Self-predication" in Plato's later period (74-78). -**Molnar,** George: Kneale's argument revisited (79-89). -**Long,** Peter: Are predicates and relational expressions incomplete? (90-98).

PHILOSOPHY, Londres, 43 (1968) n. 166: **D'Entrèves,** A. P.: On the nature of political obligation (309-323). -**McGloskey,** H. J.: Some arguments for a liberal society (324-344). -**Smart,** Alwynne: Mercy (tema de derecho penal; la gracia) (345-359). -**Newell,** R. W.: Ethics and description (360-370). -**Sanford,** David H.: McTaggart on time (371-378).

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, University of Buffalo, U. S. A., 29 (1968) 1: -**Levin,** David Michael: Induction and Husserl's theory of eidetic variation (1-15). -**Kuspit,** Donald B.: Fiction and phenomenology (16-33). -**Oosthuizen,** D. C. S.: The role of imagination in judgments of fact (34-58). -**Munk,** Arthur W.: A critic of contemporary american philosophy: a plea for creativity (59-67). -**Kattsoff,** L. O.: The discernment of moral attributes (68-83). -**Turner,** Merle B.: Deciding for God. The bayesian support of Pascal's wager (84-90). -**Tomberlin,** James E.: The expression theory of avowals (91-96). -**Hartman,** Robert S.: Sparshott's "Enquiry into goodness" (discusión) (97-104). -**Kearns,** John T.: Sameness or similarity? (105-115). ~ 29 (1968) 2: -**Boler,** John F.: Agency (165-181). -**Ganguly,** S. N.: Culture, communication and silence (182-200). -**Dupré,** Louis: Husserl's thought on God and faith (201-215). -**Lang,** Berel: The neurotic as moral agent (216-231). -**Dennett,** D. C.: Features of intentional actions (232-244). -**Wu,** Kuang-Ming: Are persons replaceable? (245-256). -**Marras,** Ausonio: Intentionality and cog-

nitive sentences (257-263). -**Krikorian,** Y. H.: Cohen's rationalistic naturalism (264-273). -**Zimmerman,** Robert, L.: On Nietzsche (274-281).

PHILOSOPHY TODAY, Celina, Ohio, U. S. A., 12 (1968) 1: -**Emad,** Parvis: The great themes of Scheler (4-12). -**Owens,** Thomas J.: Scheler's "emotive" ethics (13-20). -**Frings,** Manfred: Heidegger and Scheler (21-30). -**Hartmann,** Wilfried: Max Scheler and the english-speaking world (31-40). -**Scheler,** Max: Problems with a sociology of knowledge (presentación y traducción por **Ranly,** Ernest) (42-70). 12 (1968) 2: -**Gerber,** Rudolph: Nietzsche: reason as power for humanism (75-92). -**Luther,** Arthur: Hocking and Scheler on feeling (93-99). -**Munson,** Thomas: The analysis of religious discourse (100-113). -**Ricoeur,** Paul: Structure, word, event (114-129). -**Gillan,** Garth: Word, spectacle, mask (130-137). -**Rasmussen,** David: Mircea Eliade; structural hermeneutics and philosophy (138-147).

PHRONESIS. A JOURNAL FOR ANCIENT PHILOSOPHY, Assen, Holanda, 13 (1968) 1: -**Ilting,** K. H.: Platons "Ungeschriebenen Lehren": der Vortrag "über das Gute" (1-31). -**Hyland,** Drew A.: Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato (32-46). -**Sprute,** Jürgen: Über den Erkenntnisbegriff in Platons Theaitet (47-67). -**Lloyd,** G. E. R.: The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics (68-83). -**Mulgan,** R. G.: Individual and collective virtues in the "Republic" (84-87). -**Fortenbaugh,** W. W.: A note on "De anima" 412 b 19-20 (88-89).

PROJET, París, 30 (1968) décembre: -**Laurent,** Philippe: Les contestations de la société industrielle (1170-1179). -**Jeannière,** Abel: Pour une sexualité humaine (1231-1243).

RASSEGNA DI TEOLOGIA, Milano, 9 (1968) 3: -**Leone,** Luigi: Animazione cristiana del mondo e conoscenza di Dio nella lettera "A Diogneto" (175-185). -**Kereszty,** R.: Teologie della "morte di Dio" (ovvero: l'urgenza di una teologia "naturale") (193-202).

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE, París, 56 (1968) 2: -**Mahamé,** Chrysologue: Les auteurs spirituels dans l'élaboration de la philosophie blondélienne, 1883-1893 (225-240). -**Marlé,** René: Une biographie de Dietrich Bonhoeffer (289-296). ~ 56 (1968) 4: -**Morel,** Georges: Nietzsche et le sacerdoce (513-538). -**Places,** Edouard des: Bulletin de philosophie religieuse des Grecs (602-627).

THE REVIEW OF METAPHYSICS, Haverford, Pens., U. S. A., 22 (1968) 1: -**Needleman,** Jacob: Why philosophy is easy? (3-14). -**Cornman,** James W.: On the elimination of "sensations" and sensations (15-35). -**Foss** Laurence: The myth of the given (36-57). -**Gourevitch,** Victor: Philosophy and politics, I (58-84). -**Hartmann,** Klaus: Phenomenology, ontology, and metaphysics (85-112). -**MacKinnon,** Edward: Epistemological problems in the philosophy of science, I (113-137). ~ 22 (1968) 2: -**Lacey,** Hugh M.: Empiricism and Augustine's problems about time (219-245). -**Macklin,**

Ruth: Doing and happening (246-261). -**Krausser,** Peter: Dilthey's revolution in the theory of structure of scientific inquiry and rational behavior (262-280). -**Gourevitch,** Victor: Philosophy and politics, II (281-328). -**MacKinnon,** Edward: Epistemological problems in the philosophy of science, II (329-358). -**Margolis,** Joseph: Locke and scientific realism (359-370).

THE REVIEW OF POLITICS, University of Notre Dame, U. S. A., 30 (1968) 3: -**Tsurutani,** Taketsugu: Machiavelli and the problem of political development (316-331). -**Tarlton,** Charles D.: The symbolism of redemption and the exorcism of fortune in Machiavelli's "Prince" (332-348). ~ 30 (1968) 4: -**Quade,** Quentin L.: The role of religious value in political judgment (415-427). -**Ward,** Leo R.: Aristotle on criteria of moral good (476-498).

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, 24 (1968) 3: **Rüppel,** Ernesto: O conhecimento intelectual humano segundo S. Tomás de Aquino (261-299). -**Nóbrega Rodrigues,** M. A.: O problema de Deus no pensamento de A. Camus (300-328). -**Pignolini,** Emilio: Temas fundamentais e linhas internas na evoluçao do pensamento de M. F. Sciacca (329-344). -**Fragata,** J.: Bibliografia recente sobre fenomenologia (345-356). ~ 24 (1968) 4: -**Freire,** Antonio: A Pólis ideal segundo Platão (389-411). -**Rüppel,** Ernesto: S. Tomás de Aquino e o problema critico (412-428). -**Martins,** Diamantino: O problema da demonstracão de Deus em Kierkegaard (429-439).

REVUE GENERALE DES SCIENCES PURES ET APPLIQUEES, Paris, 75 (1968) 5-6: -**Lamouche,** André: Mathématique et structuralisme (133-139).

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, Paris, 174 (1968) 1: -**Hoang-Sy-Quy,** Hoang-Son: Les Upanishad, sont-elles une interprétation de données mystiques? (27-37). -**Faivre,** Antoine: Un théosophe post-kantien: Thomas Lechleitner (1740-1797).

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, Bruxelles, 22 (1968) 1-2: Número dedicado a Eugène Dupréel (1879-1967); actas del Coloquio de Bruselas 1968. -**Dupréel,** Eugène: Carnets inédits d'Eugène Dupréel [E. D.]; choisis par Jean Dupréel (5-21). -**Barzin,** Marcel: L'esquisse d'une philosophie des valeurs d'E. D. (26-40). -**Bastide,** Georges: Le pluralisme axiologique d'E. D. (41-59). -**Christoff,** Daniel: Réflexions sur la notion de précarité (60-65). -**Paumen,** Jean: E. D. et les deux philosophies (66-83). -**Ossowska,** Maria: La contribution d'E. D. à la sociologie de la morale (84-89). -**Goriely,** Georges: Réflexions critiques d'un disciple (95-103). -**Janne,** Henri: Les principaux apports d'E. D. à la théorie sociologique (104-129). -**Davy,** G.: Le rapport social, est-il le tout de la philosophie de D.? (130-140). -**Sauvy,** Alfred, E. D.: La population et la difficulté créatrice (141-145). -**Coster,** Sylvain de: Le pluralisme scolaire d'E. D. Hier et aujourd'hui (146-155). -**Kotarbinski,** Tadeusz: La philosophie de la tech-

nique de Dupréel (156-166). **Gonseth**, F.: Le contexte d'ouverture dans la pensée d'E. D. (167-173). -**Schuhl**, Pierre-Maxime: Dupréel et Socrate (174-181). -**Calogero**, Guido: E. D. et l'histoire de la philosophie ancienne (182-192). -**Aubenque**, Pierre: De l'humanisme à la métaphysique: E. D. et la philosophie grecque (193-202). -**Croissant**, Jeanne: Dupréel et Protagoras. Une interprétation conventionnaliste du relativisme protagoréen (203-226). -**Perelman**, Chaïm: A propos d'E. D. Contribution à un portrait philosophique (227-237). -Bibliographie des travaux du Professeur E. D. (Période fin 1949-1967) (238-240).

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, Paris, 73 (1968) 4: -**Miró Quesada**, Francisco: Le problème de l'intuition intellectuelle (393-400). -**Grimaldo**, Nicolas: Le shamanisme socratique. Réflexion sur le langage dans la philosophie de Platon (401-429). -**Asaad-Mikhail**, Fawzia: Mort de l'homme et subjectivité (430-461). -**Dayan**, Maurice: Le philosophe contre les sages (462-479). -**Costabel**, Pierre: En relisant "Les principes mathématiques de la philosophie naturelle" (de Newton) (480-491). -**Marie**, Pierre-Antoine: Sens et opinion selon Jean Delhomme (492-506).

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER, Paris, 158 (1968) 2: -**Blanche**, Lenis: L'éclipse de Thalès et ses problèmes (153-199). -**Bres**, Yvon: La psychologie de Platon (201-218). -**Joly**, Robert: La biologie d'Aristote (219-253). -**Schuhl**, Pierre-Maxime: Actualité de l'épicurisme (255-262).

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, Louvain, 66 (1968) 2: -**Barreau**, Hervé: L'instant et le temps selon Aristote (Physique IV, 10-14; 217 b 29-224 a 17) (213-238). -**Panoussi**, Estiphan: La théosophie iranienne source d'Avicenne? (239-266). -**Van Steenberghen**, Fernand: Pour ou contre l'insensé? (267-281). -**Corvez, Maurice**: Le structuralisme de Jacques Lacan (282-308). -**Robert**, Jean-Dominique: Voix et phénomène. A propos d'un ouvrage récent (J. Derrida, La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (Epiméthée) (309-324). ~ 66 (1968) 3: -**Ramnoux**, Clémence: Pourquoi les Présocratiques? (397-419). -**Druart**, Thérèse-Anne: La notion de "stoicheïon" (élément) dans le "Théétète" de Platon (420-434). -**Vande Wiele**, Joseph: Heidegger et Nietzsche. Le problème de la Métaphysique (435-486). -**Levinas**, Emmanuel: La substitution (487-508). -**Girardi**, Jules: Réflexions sur le fondement d'une morale laïque (509-528).

REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES, Heverlee-Louvain, 139 (1968) 4: -**Armagnac-Moretti**: L'origine de la vie. Débat philosophique (501-511). -**Meessen**, A.: Couleurs et perceptions des couleurs (513-540).

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, Le Saulchoir-Paris, 52 (1968) 3: -**Granier**, Jean: La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique (389-407). -**Dumas**, André: La critique de l'ob-

jectivité de Dieu dans la théologie protestante (408-426). -**Montagnes,** B.: Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi (427-441).

REVUE THOMISTE, Toulouse-Bruges, 68 (1968) 2: -**Courtès,** Pierre-Ceslas: L'un selon saint Thomas (198-240). -**Vesco,** Jean-Luc: Les lois sociales du livre de l'Alliance (Exode, XX, 22-XXIII, 19) (241-264). -**Mesnard,** Pierre: La religion d'Erasme dans le "Ciceronianus" (267-272). ~ 68 (1968) 3: -**Bro,** Bernard: La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique (357-380). -**Gardet,** Louis: A propos de Heidegger: Valeur d'expérience de la "question du sens de l'être" (381-418).

REVUE DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA, Ottawa, 38 (1968) 4: -**Bolle,** Louis: Le roi Oedipe a peut-être un oeil de trop. Heidegger, commentateur de Parménide et de Sophocle (599-627).

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA, Firenze, 13 (1968) 6: -**Colosio,** Innocenzo: Il cristianesimo radicale di Kierkegaard nella sua ultima polemica contro la chiesa costituita (517-527).

RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA, Firenze, 23 (1968) 2: -**Cardona,** Giacinto: E autentica la teoria aristotelica del primo motore immobile? (123-148). -**Ingegno,** Alfonso: Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino (149-170). -**Restaino,** Franco: La fortuna di Comte in Gran Bretagna (171-201). -**Granese,** Alberto: "Mind" e la cultura filosofica anglosassone (206-224).

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, Milano, 60 (1968) 2-3: -**Giussanni,** Luigi: Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr (167-190). -**Bertola,** Ermenegildo: Un dialogo pseudo-galenico sui problemi dell'anima (191-210). -**Ghisalberti,** Alessandro: La controversia scolastica sulla creazione "ab aeterno" (211-230). -**Gnemmi,** Angelo: Fondamento speculativo ad affermazione di Dio in G. S. Gerdil. II. L'abbozzo michelangiolesco (231-260). -**Mondin,** Battista: La logica di S. Tommaso d'Aquino (261-271). -**Laurenzi,** Maria Cristina: L'instinctus fidei nella dottrina tomistica (272-289). -**Dalmasso,** Gianfranco: Dibattito sulla fenomenologia del sacro in una recente opera di Jacques Grand'Maison (290-300). -**Muraro Vaiani,** L.: Alle origini del metodo strutturale: Il corso di linguistica generale di Ferdinand Saussure (301-307). ~ 60 (1968) 4-5: -**Severino,** Emmanuel: Risposta ai critici (349-376). -**Gallicet Calvetti,** Carla: Il "calvinismo" di Spinoza (377-409). -**Bausola,** Adriano: L'analisi del linguaggio valutativo secondo E. W. Hall (410-440). -**Penati,** Giancarlo: Presenza e univocità dell'essere in Louis Lavelle (441-445). -**Rivetti Barbò,** Francesca: Causalità e indeterminismo alla luce della filosofia classica (456-468). -**Conio,** Caterina: Parmenidismo ed eraclitismo nel buddhismo indiano (470-483). -**Infelise,** Rosetta: Per una possibile interpretazione del pensiero di Marx (490-501). ~ 60 (1968) 6: -**Amati,** Gianfranco: Religione e filosofia nei "Saetze zur Vorschule der Theologie" de I. H. Fichte (533-554).

-**Mencucci**, Vittorio: Totalità dialettica in Henri Lefebvre (555-579). -**Peretti**, Mario: La filosofia del dialogo di Guido Calogero (580-615). -**Pupi**, Angelo: L'"homo religiosus" di Giorgio Zunini (616-636). -**Muraro Vaiani**, Luisa: La nozione di coscienza linguistica in Saussure (640-648). -**Somigliana**, Ada: Due significativi frammenti di Archiloco (649-655).

SALESIANUM, Roma, 30 (1968) 2: -**Composta**, Dario: Possibilità di una teologia del diritto naturale (302-330). -**Stella**, P. T.: Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la "haecceitas" scotista (331-387).

SAPIENZA, Napoli, 21 (1968) 3: -**Centi**, Tito S.: Il trattato "De Deo" nella sintesi tomistica dopo il Vaticano II (377-387). -**Zovatto**, Pietro: Due recenti studi sull'ateismo (401-405).

SCIENCE ET ESPRIT, Montréal-Québec, Canadá, 20 (1968) 3: -**Valcke**, Louis: Philosophie de l'étonnement et sciences exactes (335-349). -**Leahy**, Louis: Théisme et finalité (363-382). -**OConnell**, Kevin G.: The philosophy of actuation distinct from act. II. (383-408). -**Robert**, Jean-Dominique: Le problème des "limites" respectives de la philosophie et de la science devant la montée actuelle des sciences de l'homme (409-431).

SOPHIA, Padova, 36 (1968) 3-4: -**Ottaviano**, Carmelo: I motivi della crisi mondiale dell'università e della scuola (175-188). -**Somigliana**, Ada: Cosmogonie orientali e filosofia presocratica (212-223). -**Carbonara Naddei**, Mirella: L'Uno-Molti nel naturalismo degli ionici. Seconda puntata: Anassimene (224-240). -**Laporta**, Jorge: Les rapports entre nature et surnaturel selon Thomas d'Aquin (241-260). -**Morris**, John: Raison, connaissance and conception in Descartes'Méditations (265-272). **Ciffo Bonaccorso**, Liborio: Considerazioni critiche intorno alla teoria del "Sommo Bene" nella "Critica della ragion pratica" (273-280). -**D'Orsi**, Domenico: Bertrando Spaventa, critico del materialismo (Introducción y textos de B. Sp.) (281-293). -**Romano**, Francesco: La ricostruzione gentiliana del pensiero greco (308-322).

THE SOUTHERN JOURNAL OF PHILOSOPHY, Memphis, U. S. A. 6 (1968) 1: -**Ford**, Lewis S.: Whitehead's conception of divine spatiality (1-13). -**Simmons**, James Robert: Whitehead's aesthetic of nature (14-23). -**King-Farlow**, John, and **Rothstein**, J. M.: Dialogue concerning natural metaphysics (24-30). -**Kultgen**, J. H.: Can there be a public language? (31-44). -**Eames**, Elizabeth R.: Contemporary british criticism of Bertrand Russell (45-51). -**Eddins**, Berkeley B.: Speculative philosophy of history: a critical analysis (52-58). -**Reck**, Andrew J.: Perspectives on Santayana (59-64). ~ 6 (1958) 2: -**Vivante**, Leone: The principle of indeterminacy and the subjective infinite (67-69). -**Kent**, Edward: Justice as respect for person (70-77); discusión sobre el anterior: W. T. **Blackstone** (78-80). -**Browning**, Douglas: The asociality of morals (81-93). -**Xenakis**, Jason: Logical topics in Epictetus (94-102). -**Pashman**, Jon: The ethical mode of

reasoning (103-107). -**Clarke,** D. S. Jr.: The dispositional theory of signs (108-114). -**Gill,** Jerry H.: God-talk: getting on with it. A review of current literature (115-124).

STIMMEN DER ZEIT, München-Freiburg, 182 (1968) 10: -**Schiwy,** Günther: "Der eindimensionale Mensch". Anmerkungen zu einer "revolutionären" Gesellschaftstheorie (sobre H. Marcuse) (228-237). -**Ruff,** Wilfried: Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes (251-261). ~ 182 (1968) 11 y 12: **Wickler,** Wolfgang: Das Missverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie (289-303). -**Brandmüller,** Walter: Der Fall Galilei —ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche? (333-342; 399-441). ~ 183 (1969) 1: -**Overhage,** Paul: Manipulationen an der menschlichen Keimesentwicklung (32-44).

STUDIES IN SOVIET THOUGHT, Dordrecht, Holanda, 8 (1968) 4: -**Tsao,** Ignatius J. H.: A decade of philosophical issues in mainland China: 1956-1965 (306-314).

SYNTHESE. AN INTERNATIONAL JOURNAL FOR EPISTEMOLOGY, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE, Dordrecht, Holanda, 18 (1967) 4: -**Hansson,** Bengt: Fundamental axioms for preference relations (423-458). -**Kordig,** Carl R.: On prescribing description (459-461). **Toulmin,** Stephen: Reply (al anterior) (462-463). ~ 19 (1968) 1-2: Número especial dedicado a W. V. Quine, preparado por D. Davidson y J. Hintikka: -**Smart,** J. J. C.: Quine's philosophy of science (3-13). -**Harman,** Gilbert: An introduction to "Translation and Meaning" chapter two of Word and object" (14-26). -**Stenius,** Erik: Beginning with ordinary things (27-52). -**Chomsky,** Noam: Quine's empirical assumptions (53-68). -**Hintikka,** Jaakko: Behavioral criteria of radical translation (69-81). -**Stroud,** Barry: Conventionalism and the indeterminacy of translation (82-96). -**Strawson,** P. F.: Singular terms and predication (97-117). -**Geach,** P. T.: Quine's syntactical insights (118-129). -**Davidson,** Donald: On saying that (130-146). -**Føllesdal,** Dagfinn: Quine and modality (147-157). -**Sellars,** Wilfrid: Some problems about belief (158-177). -**Kaplan,** David: Quantifying in (178-214). -**Berry,** George: Logic with platonism (215-249). -**Jensen,** Ronald Björn: On the consistency of a slight (?) modification of Quine's "New Foundations" (250-263). -**Quine,** W. V.: Replies (a cada uno de los anteriores) (264-322).

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, Frankfurt am Main-Freiburg, 43 (1968) 4: -**Schiwy,** Günther: Strukturalismus und Theologie (523-541). -**Henrici,** Peter: Deutsche Quellen der Philosophie Blondels? (542-561).

TEORESI, Catania, Universidad, 23 (1968) 1-2: -**Cristaldi,** Mariano: Nota sulla ripresa del fondamento nella filosofia contemporanea (3-8). -**La Via,** Vicenzo: Determinazione concreta dell'essere dell'uomo (9-10). -**Evain,** François: Orientations méthodologiques de Rosmini vers l'anthropologie (1831-1836) (11-36). -**La Via,** Luigi: Possibilità di comprensione nei con-

cepimenti e nelle formulazioni dei filosofi (37-67). -**Bucolo**, Placido, Giustizia e moralità (68-101). -**Crescini**, Angelo: La natura dialettica del contenuto (102-136). -**Leotta**, Rosario: Nota sul problema dell'affermazione dell'esistenza di Dio nella filosofia analitica inglese contemporanea (137-144). -**Anastasi**, Rosario: Vecchio e nuovo in Enea di Gaza (145-166).

THEORIA, Lund, Suecia, 34 (1968) 1: -**Kanger**, Stig: Equivalent theories (1-6). -**Segerberg**, Krister: Decidability of S4.1 (7-20). -**Segerberg**, Krister: Decidability of four modal logics (21-25). -**Segerberg**, Krister: Propositional logics related to Heyting's and Johansson's (26-61). -**Wolfe**, Julian: The criteria of sleep (62-65). -**Lyon**, Ardon: Family resemblance, vagueness, and change of meaning (66-75). -**Prawitz**, Dag: A discussion note on utilitarianism (76-84). ~ 34 (1968) 2: -**Forguson**, L. W.: On "It's raining, but I don't believe it" (89-101). -**Margolis**, Joseph: "Directly evident" (102-116). -**Peczenik**, Aleksander: Norms and reality (117-133). **Prawitz**, Dag: Propositions (134-146). -**Snyder**, Aaron: Misusing expressions (147-162).

THOUGHT, Fordham University, New York, U. S. A., 43 (1968) n. 169: -**Heelan**, Patrick A.: The search for perfect science (165-186). -**Stelzmann**, Rainulf A.: Kant and academic freedom (187-201). -**Yu**, Anthony C.: The confucian concept of order (249-272). -**Gregory**, Sister M. John: Myth and transcendence in Plato (273-296). ~ 43 (1968) n. 170: -**Stark**, Werner: The agony of righteousness. Max Weber's moral philosophy (380-392). -**Cantore**, Enrico: Scientific humanism and the university (409-428). -**Blake**, Richard A.: Reality and structure in film aesthetics (429-440).

TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE, Lovaina, 30 (1968) 3: -**Marcoen**, A.: Carl Gustav Jung and Sigmund Freud; encounter, discord, and break (texto flamenco) (439-493). -**Bertens**, K.: L'expérience physique dans la philosophie de Malebranche (texto flamenco) (494-534). -**Mayr**, F. K.: Der Gott Hermes und die Hermeneutik (535-625). (Resúmenes en inglés o en francés al fin de los textos flamencos.)

VIVARIUM, Assen-Holanda, 6 (1968) 1: -**Rijk**, L. M. de: On the genuine text of Peter of Spain's "Summulae Logicales", 1 (1-34). -**Federici-Vescovini**, Graziella: La "perspectiva" nell'enciclopedia del sapere medievale (35-45). -**Walstra**, G. J. J.: Thomas de Cantimpré, "De naturis rerum". Etat de la question (suite et fin) (46-61). -**Gieben**, Servus: Berchoriana. Giraldus Valete, O. Min., source of the "Repertorium morale" (62-64).

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, Wien, 90 (1968) 4: -**Coreth**, E.: Hermeneutik und Metaphysik (422-450). -**Schupp**, Franz: Der Ort der Theologie im System der Wissenschaften bei Paul Tillich (451-461).

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, Meisenheim/Glan, 22 (1968) 3: -**Scheglmann**, Ludwig: Der Subjektzirkel in der Psychologie Augustins (327-344). -**Hammacher**, Klaus: Der Begriff des Wissens bei

Fichte (345-368). -**Hennemann**, Gerhard: Das Problem der Kausalität in der Physik (369-383). -**Schmidt**, Hermann Wilhelm: Universalität und Finalität der Politik (384-407). -**Hinske**, Norbert: Probleme der Kantedition (408-423). -**Zahn**, Manfred: Sprache und Bewusstsein (424-431). -**Hempel**, Hans-Peter: Politische Philosophie im Denken Heideggers (432-440). -**Schirnhofer**, Resa von: Vom Menschen Nietzsche (Fortsetzung) (441-458). ~ 22 (1968) 4: -**Grassi**, Ernesto: G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie? (en el III Cent. del nac. de Vico) (491-509). **Bollnow**, Otto Friedrich: Erwägungen zum Aufbau einer Philosophie der Erkenntnis (510-533). -**Juhos**, Béla: Wie gewinnen wir Naturgesetze? (534-548). -**Müller**, Gert: Weltanschauungen und Kultursysteme (549-568). -**Wein**, Hermann: Sartre und philosophische Anthropologie (569-574). -**Kopp**, Bernhard: Die marxistische Theorie von Ueberbau und Unterbau und ihre nicht-marxistischen Abwandlungen (575-597). -**Del-Negro**, Walter von: Das Freiheitsproblem in naturphilosophischer Sicht (597-605).

b) Extractos de artículos.

BERTOLA, E.: *E' esistito un Avicennismo latino nel Medioevo?* Sophia 35 (1967) 318-334.

De Vaux admite ciertamente un avicenismo latino, basándose principalmente en Guillermo d'Auvergne y en el "Liber de causis primis et secundis", así como en Guillermo d'Auxerre, Rogelio Bacon y Alberto Magno. La tradición historiográfica del pensamiento medieval y cristiano se inclinaba por la unidad de sistema a base de un aristotelismo doctrinal. F. Ehrle rompe esta interpretación unitaria admitiendo dos corrientes en la E. M.: la agustiniana y la aristotélica. En la misma linea está Mandonnet. Antes les habia precedido Renan afirmando una corriente heterodoxa averroística. Gilson señala además un agustinismo avicenizante, sin llegar como De Vaux a admitir un avicenismo latino. Se precisa más tarde que Averroes no penetró antes de 1231, y en cambio, que los Comentarios de Avicena parecen estar incluidos en las prohibiciones de Paris. Gorge hace de Alberto Magno un discípulo de Avicena, y sostiene un avicenismo en la E. M. más allá del agustinismo avicenista de Gilson. Masnovo, rechazando el influjo de Avicena en la Escuela de Traductores de Toledo, lo admite en la de Chartre (1150). Pero el adversario más importante del avicenismo latino fue de Wulf (Lovaina). Según él, el pensamiento cristiano seria unitario. No existe avicenismo latino, ni siquiera agustinismo avicenizante. A lo más habria un averroismo heterodoxo. Existe el influjo árabe, pero éste no habria roto la unidad creando una tendencia autónoma, sino que habria enriquecido la única existente. Vicaire y Contenson remiten al neoplatonismo, más que al influjo de Avicena. Y Van Steenberghen, apoyado en estos autores, trata de ratificar la tesis de De Wulf, al que habia sucedido en la cátedra de Lovaina: no hay más que aristotelismo en la E. M.; el presupuesto avicenismo y averroismo no serian más que matices en la interpretación

de ese aristotelismo. Aun con las lagunas hoy existentes y sin tratar de probar un avicenismo total en ningún autor, mostrará en un nuevo artículo con textos fehacientes que los autores de comienzos del s. XIII admiten teorías originales de Avicena, que no son una mera paráfrasis de las obras de Aristóteles.—S. GÓMEZ NOGALES.

ROBERT, J. D.: *Où en sont les Sciences de l'Homme aujourd'hui.* TijdFil 30 (1968) 375-400.

Es interesante destacar que se va imponiendo la denominación "ciencias del hombre", después de haberse intentado la de "ciencias del espíritu" y "ciencias humanas"; como si se fuera consolidando la aceptación de un "objeto científico" contradistinto del captable y captado por las ciencias de la naturaleza. En este mismo sentido es curioso el cambio de significado de la palabra antropología, que ahora ya no puede significar una disciplina perteneciente a las ciencias naturales, como significaba hace unos pocos años, si no se le añade el apelativo de "física".

Pero las ciencias del hombre no son un campo bien delimitado o explorado. Unos incluyen unas materias bajo esa denominación y otros otras. Unos pretenden llegar a una positividad semejante a la de la física (matematización, axiomatización, formalización) y otros sienten el impulso a encontrar nuevos caminos para hacer un saber de lo subjetivo —que es lo contrario del ideal objetivante.

Particularmente las afecta lo siguiente: a) por ser ciencias jóvenes han de construirse su terreno "a la contra", afirmándose entre otras ciencias y en polémica con ellas, aclarándose a sí mismas incesantemente; b) incluyen aún muchos materiales que no son estrictamente científicos; c) no tienen resuelta la cuestión de su unidad interdisciplinar; parece que a ella sólo pueden llegar con elaboraciones filosóficas.

Destacadas personalidades se podrían aducir para verificar esta situación actual de las ciencias del hombre: Levi-Strauss entre los antropólogos, Ricoeur entre los filósofos, Virieux-Raymond del campo de la epistemología, Pohier (psicólogo), Chombart de Lauwe (sociólogo), Dubarle en su modo de reflejar el impacto de Teilhard, Foucauld como el más radical, tal vez, de todos.

Esta situación nos invita al trabajo, porque para la humanidad es más importante saber sobre el hombre que saber sobre la técnica de la explosión atómica, los transportes planetarios y los movimientos de opinión.—A. TORNOS.

SCHERER, R.: *Clôture et Faille dans la Phénoménologie de Husserl.* RevMetMor 73 (1968) 344-360.

El fondo común de la metafísica es, desde sus orígenes, el ser una filosofía de la presencia; postular que el ser puede decirse o manifestarse mediante un lenguaje identificado a la palabra actualizada. En ello coincidirían las corrientes que van de Platón a Hegel y de Heráclito a Heidegger.

Pero si mantenemos al pensamiento en su indiferenciación con respecto a la voz, le mantenemos en la ilusión de estar consigo mismo. Y el objeto se hace presente en cuanto sometido a una idealización por la que se hace apresentable, repetible: entonces el fonema es la idealidad domeñada del fenómeno; la actualización del presente vivo y la intimidad ideal no pueden oponerse: se fundan recíprocamente sobre la base de la articulación de logos y voz dando lugar a la idea de presencia. La voz es el lugar donde se opera el paso de la mundanidad a la trascendentalidad.

Así se constituye la redondez de una filosofía fundada sobre la preeminencia del significante vocal, cuyo dominio se extiende hasta el habla interior de la voz que guarda el silencio. Toda escritura queda como lo derivado.

¿Pero no es esto problemático? Heidegger lo insinúa cuando subraya el olvido del ser en las formulaciones metafísicas tradicionales. Pero recae en el logocentrismo al apelar a la palabra para reencontrar la presencia y originariedad. Viene así a edulcorar la "diferencia ontológica" que él mismo había establecido. Y habría que tomarla en su sentido fuerte: la realidad se nos da *diferida,* como huella; la diferencia es una "dif*eri*encia"; por eso la tesis de la Grammatologie de Derrida es hacer enigmático lo que se cree entender con los nombres de "proximidad", "inmediación", "presencia"; no pensar el tiempo a partir del presente, sino el presente a partir del tiempo; destronar a la conciencia, que es lo presente, instituyendo en su lugar el primado de la "huella" del ser, archiescritura que hace posible el logos y relega a la voz. El juego

"presencia-ausencia" de la huella es el que lleva en sí los principales problemas de la metafisica (cuerpo-alma, sujeto-objeto, unidad-multiplicidad).

La obra de Derrida "La Voix et le Phénomène", a la que se dedica este articulo, trata de rastrear estos problemas en Husserl, cuya filosofía sería la culminación de la mentalidad de la presencia. Al hacerlo Derrida muestra las ranuras por las que lo más válido de Husserl se abre más allá de sí y da paso a las tesis de su Grammatologie.

En Husserl habria impensadamente posiciones que llevan a una filosofía de la no-presencia, en la que la indicación primaria sobre la expresión en el conocer humano. Y resultaría que la no-presencia y la muerte son la condición de la expresión misma. El conocer no es saber de ningún presente. Abocamos a una filosofía del no-saber.

Hacer esto significa desplazar todo el punto de vista de la filosofia y obliga a repensar muchas cosas: ¿es el lenguaje de la filosofía como el de la literatura, que no remite sino a si mismo? Entonces la filosofia sería mala literatura y engaño de sí misma: pues cree decir la realidad. Pero ¿no puede superar la filosofía las metáforas que están en el fondo más decisivo de su lenguaje?

¿O es que es imposible a un lenguaje mantenerse en la verdad suprimiendo sus metáforas? ¿Puede, sin ellas, decir lo que no es él mismo? Y si en Derrida las palabras "huella" y "archiescritura" no son metáfora, entonces son simplemente un lugar y en vez de referirse a un sujeto humano estamos elaborando una "tópica".

¿No hay que liberar —e inscribir al mismo tiempo— el puesto del sujeto en esta tópica? ¿O tal vez todo trabajo filosófico tiene lugar en el balanceo de la intención y el signo?—A. TORNOS.

NADDEI, MIRELLA CARBONARA: *L'uno-molti nel naturalismo degli ionici. Prima puntata: Da Talete ad Anassimandro.* Sophia 26 (1968) 56-97.

1. **Concepto y límite de la investigación.** Diversas opiniones, en particular, la de A. Maddalena: concepto dualistico. Mirella Carbonara opta por un principio dialéctico: uno-muchos mediante el movimiento.—2. **Posibilidad de una interpretación dialéctica.** Ya en los presocráticos se da una dialéctica ontológica. Peligro de retroproyección de la ideología moderna en negar que los antiguos no identificaran el ser con el pensamiento (puntos de vista de Hegel, Calogero, Croce, Gentile, Mondolfo, Jaeger). La ἐναντίωσις, en prefilosofía, origen de la dialéctica. Martano: la filosofía nace postulando la antitesis agua-tierra; y las antítesis siguen incluso hasta Aristóteles. Lo naturalístico y lo lógico aún eran indistintos. En φύσις se suman física y metafísica. La filosofía nace del mito mediante el logos, el esfuerzo por racionalizar. Tales busca la unidad del todo, de ahí un principio cargado de eticidad, psiquicidad, religiosidad. En el ἄπειρον de Anaximandro se da unidad de sujeto activo y de objeto pasivo, ambivalencia propia de los jonios. En Anaxímenes el aire es pneuma (metafisica). En suma, unidad, pero que se dualiza. Entre las posiciones contrarias de Carbonara (los griegos buscan una causa material) y Maddalena (buscan el uno más allá del múltiple en los contrarios) M. Carbonara opta por una posición media que evite el absurdo (¿cómo nuevas formas del uno material?).—3. **Tales.** Al fin, hay que oir a Aristóteles que en Tales pone como cuasi causa material (monismo materialistico) el agua, de la que nacen las cosas no por transformación (Maddalena, Gigon), ya que el agua está bajo la tierra. Si todo está lleno de dioses, para Tales, hay una multiplicidad. Pero el que la tierra esté *sobre* y el agua *bajo* ella, no habla de dualidad, sino de *colocación espacial.* Interpretación quimica de Gomperz: existencia de un elemento material e indestructibilidad de la materia; vislumbre de escepticismo. Conclusión. No es admisible un monismo rígido: Tales busca el principio, no un dualismo de principios. Maddalena no aprovechó su hipótesis de las antitesis. Admitimos, sí, antítesis, "en el sentido de que el principio, dialectizándose internamente, produce, mientras es él mismo, lo que es diverso de sí."—4. **Anaximandro** hace surgir del problema de la teodicea el de la causalidad en forma de una norma universal, que debe aceptarse porque es la misma Justicia (Dike) Divina (Jaeger). El ἄπειρον se puede llamar *materia primordial* ("originaria"), no en el sentido de potencia de las materias particulares, sino como una "compresencia" de todas, más una contrariedad interna, fondo de las cosas. Aristóteles, revistando opiniones sobre el infinito, no incluye a Anaximandro, pero en la materia intermedia entre el agua y el aire puede —problemáticamente— suponerse aludido Anax. Varias opiniones sobre el ἀθάνατον καὶ ἀνωλεθρον

aristotélico del ἄπειρον: infinita energia (Comperz); *simultaneidad* de los contrarios, más *sucesión* o *alternación*, o sea, "coexistencia ideal o extratemporal" de los contrarios (Maddalena); el primer concepto filosófico de Dios (Jaeger); pero en él la potencia divina se convierte en necesidad fisica con su ritmo cíclico (Robin); eso sí, prevalece la opinión de que el ἄπειρον es un principio material cuasi materia; para Calogero es el inexhaurible, la inmensa reserva de los seres. Aporías surgidas del aristotélico περίεχον καί κυβερνῶν ἅπαντα dicho del ἄπειρον, al que se supone "uno y múltiple", mezcla y pluralidad actual. Jackson rechaza a Aristóteles por excluir el monismo en Anax.; Maddalena prefiere una unidad compuesta. M. Carbonara: la dificultad máxima es que el ἄπειρον contenga y gobierne, y sea a la vez sustrato, es decir, contenido de todo. "De todo esto resulta que Anax. tuvo conceptos imprecisos sobre el principio y la materia y es, por tanto, criticable desde el punto de vista de Aristóteles." Discusiones sobre la ἀρχή en Anax., según la cita de Simplicio. "Problema espinoso es el del movimiento" eterno, causa de la génesis de las cosas (Simplicio). Varias hipótesis. M. Carb.: dificultad del movimiento espacial en el infinito, pero necesidad de él para la génesis de las cosas. Solución: el dualismo *simultaneidad-sucesión* son "conceptos que *se distinguen* sin ser antitesis." "Se puede decir que el movimiento lo es de los contrarios, pero en cuanto, actualmente inherentes al ἄπειρον, reconducen el movimiento al principio." "Por tanto, no *dualismo*, sino *uno-muchos*, no *simultaneidad y sucesión*, sino ...reconocimiento de que todo está presente en el principio generador: perspectiva dialéctica en la posición de un principio internamente dinámico." En Anax. "no se puede perder el sentido de la dialecticidad del ser, en el cual eterno y tiempo, inmutabilidad y transformación, identidad y alteridad se encuentran reunidos conjuntamente, con referencia a los diversos planos del ser." Larga exposición sobre el sentido órfico, o no, de la δίκη καὶ τίσις en la frase de Simplicio. Debe suponerse en Anax. "una actitud dramáticamente penosa de la realidad, que nacida de una oposición, no puede desarrollarse sino con el criterio del origen, o sea, afirmándose y negándose dialécticamente en el orden del tiempo." Pero, contra la opinión de Jaeger, Heráclito sí se diferencia de Anax. En Heráclito no se intenta apaciguar la discordia: Anax. lo pretende, y no porque el tiempo sea juez, sino que "el tiempo es la misma pena expiatoria expresando la multiplicidad y la finitud." "El concepto del infinito como limite (limite a las prevaricaciones de un contrario sobre otro contrario) es válido, pero no para sostener una tesis rigidamente dualistica, sino dialécticamente articulada en el sentido de que uno de los términos no reconoce la supresión y negación total del otro."—D. MAYOR, S. I.

CYGAN, Jerzey: *Das Verhältnis Valerian Magnis zu Galileo Galilei und seinen wissenschaftlichen Ansichten.* Collect. Franc. 38 (1968) 135-166.

A base de documentación, principalmente epistolar, se va rastreando y reconstruyendo las relaciones amistosas del capuchino Magni con Galileo, y sobre todo su participación activa entre los defensores de Galileo antes y después de su condena. Se precisan sus intervenciones al lado de Buonamici, Godin, etc., con Ciampoli, con el rey de Polonia y con Pieroni. Además de estas relaciones personales, una segunda parte estudia los influjos doctrinales de Galileo sobre Magni. Magni depende de él en su Filosofía natural y en su metodología, sobre todo en su física y en su astronomia. En particular:

Magni encuentra en la fisica de Galileo un buen apoyo a su propio antiaristotelismo. Le suministra pruebas experimentales. Utiliza sobre todo las primeras obras de Galileo. Pero es de notar que Magni se ocupa por su cuenta del vacío, comienza a elaborar la experiencia de Torricelli antes que el propio Torricelli, y es el primer Autor que la da a la imprenta en 1647. También en su concepto y utilización del principio de Inercia depende de Galileo. Las últimas ideas de Magni sobre el vacío aparecen en su última disertación, descubierta por el propio Cygan en 1967. Por lo que respecta a la astronomía galileana, hoy se conoce ya su aceptación por parte de Magni, a base de manuscritos de primera mano, incluso en su referencia a la filosofia y a la teología. Pero en la confrontación de las dos *teorías* astronómicas, la de Tolomeo y la de Copérnico, aunque se inclina a la segunda, mejorada por Galileo, cree que no se puede resolver experimentalmente. Desde el punto de vista de la economía de pensamiento es más razonable la segunda. Atribuye en esta materia y por

razón de la Escritura, con otros teólogos de su tiempo, demasiada competencia al magisterio eclesiástico, pero a la vez tiene por insuficiente y no definitivo el juicio de la Inquisición contra Galileo, y ciertamente lo libera de herejía. En su heliocentrismo se notan huellas del de Tycho Brahe, al que conoció en Praga. Hay también en él huellas de Kepler, al que pudo conocer personalmente, porque ambos residieron juntos en la ciudad de Linz durante algunos años. El libro de Roberval *De mundi systemate,* pudo leerlo Magni en su primera edición. También conoció la obra de Gilbert sobre el magnetismo, y estimaba altamente a su autor, pero no es posible detallar documentalmente, hoy por hoy, la relación de Magni con sus ideas.—J. ECHARRI.

EICHER, PETER: *Immanenz oder Transzendenz?? Gespräch mit Karl Hahner,* FrZtPhTh 15 (1968) 29-62.

Se recogen y valoran las reacciones de diversos autores al pensamiento de K. Rahner, que giran en torno a la cuestión de si Rahner se queda en el ámbito inmanente de la conciencia o si se abre a la verdadera trascendencia; si incurre en una reducción antropológica, o si su pensamiento antropológico libera las estructuras fundamentales de la teología y de la filosofía cristiana. F. Gaboriau formula una protesta filosófica contra el sistema de Rahner en su "Interview sur la mort avec K. Rahner" (1967). Lo hace también, más matizadamente, desde la teología H. Urs von Balthasar en "Cordula oder der Ernstfall" (1966). Mientras que éstos atacan el pensamiento trascendental de Rahner, E. Simons acepta su filosofía trascendental, pero para corregirla, por considerar que Rahner, en *Hörer des Wortes,* no la ha realizado consecuentemente, quedándose en la pura inmanencia *(Philosophie der Offenbarung,* 1966). En cambio G. Scherer adopta precisamente el arranque de Rahner, porque con él realiza el retorno a la subjetividad de modo que salva al mismo tiempo la apertura infinita del hombre a la trascendencia *(Anthropologische Aspekte der Erwachsenenbildung,* 1965). En la misma dirección está la introducción de J. Speck a la antropología de Rahner *(Karl Rahners theologische Anthropologie,* 1967), deficiente desde el punto de vista del método y que ignora *Geist in Welt,* la obra filosófica fundamental de Rahner. El autor pasa finalmente revista a la valoración positiva que O. Muck hace de la obra de Rahner *(Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart,* 1964), así como a la obra de H. Holz, que afecta indirectamente al arranque de Rahner *(Transzendentalphilosophie und Metaphysik,* 1966). Sin pretender dirimir definitivamente las preguntas del principio, se pueden hacer algunas indicaciones, que responden a algunas de las acusaciones contenidas en los escritos revisados. Se justifica el método trascendental de Rahner, cuando no se olvida la parte fenomenológica de su filosofía: el ser se muestra fenomenológicamente antes de ser deducido trascendentalmente. El análisis de la necesaria referencia del hombre a la sensibilidad indica en Rahner el lugar desde el que iluminar el ser y la trascendencia. No excluye la relación personal, a la que lleva la vuelta al mundo sensible, pues el prójimo es el "objeto sensible" en que el ser se nos ilumina en el mundo. El análisis del realizarse exige un fundamento substancial pero dinámico del hombre, que es más que un mero "Vorhandenes", lo que lleva a Rahner a la intercomunicación e historicidad. Esta se presenta en los escritos tardios al principio (y no como aparecía en *Hörer des Wortes* al final), porque no sólo tenemos historia, sino que somos históricos, pues al comprometernos con la existencia nos encontramos predeterminados por lo anterior. En la obra teológica el análisis de la realización de la fe refiere el dogma a la predicación y lo hace teología de la predicación. La obra de Rahner forma un todo con una gran unidad, a pesar de la variedad de temas: unidad del método, cuyo vector principal es la deducción trascendental, preparada por una mostración fenomenológica y profundizada por la interpretación metafísico-existencial. Y este método es la cosa misma a que se aplica, que es el hombre, que en todo momento comprende el ser y se encuentra —consciente o inconscientemente— ante el Dios que se ha revelado a la historia en su Hijo. No hay que mirar la "teología orientada antropológicamente" (J. B. Metz) de Rahner desde el arranque filosófico de sus primeras obras, ni por otra parte falsear el esfuerzo filosófico prestado en toda su obra como deducido a priori desde la teología. El centro de la antropología teológica es el hecho incalculable de la revelación. Desde ahí realiza Rahner la aclaración trascendental de las condiciones posibilitadoras de tal revelación y la determinación esencial del hombre, a pesar de lo cual el análisis trascendental

de la realización de la pregunta es internamente independiente de la teología. Finalmente se señala como limitación de esta rica obra la falta de una cosmología propiamente tal y de una ética política. En tal sentido, Rahner abre tanto la trascendencia, que no desarrolla plenamente la inmanencia cosmológica.—J. PETRIRENA.

SPLETT, JÖRG: *Gestalten des Atheismus.* TheolunPhil 43 (1968) 321-337.

El diálogo con el ateismo es uno de los grandes encargos del Concilio. Llevamos a la conversación un prejuicio sobre el interlocutor. Tal prejuicio sin embargo debe ser abierto y modificable, y para eso ha de someterse cada uno a previa autocrítica. Pueda el presente estudio contribuir a ello.

Importa precisar lo que esa plurivalente palabra de "ateismo" significa. Con todo, no adoptaremos definición ninguna tajante, que pueda atar.

Primer paso hacia nuestra meta será una exposición histórico-fenomenológica del ateismo, desde su expresión epicúrea hasta la más moderna. Recuérdese que Hegel y otros grandes filósofos hubieron de defenderse de la acusación de ateismo.

En la actualidad, junto al ateismo marxista forma el existencialista de Sartre, Merleau-Ponty, Camus... y el de la filosofía analítica. Posterior faceta, que se prevé ha de ser también la del futuro, es la del "indiferentismo", en el cual se engloba así la espectacular Teología del Dios muerto, como otra más profundamente seria, cuyo perfil aún no se define. Tras esta síntesis puede intentarse una sistemática categorial de las configuraciones del ateismo. El punto de referencia de todas será la libertad, según se le asigne o niegue, y conforme se concibe, su último origen. Nos encontramos primero con el ateismo científico, que excluye a Dios como objeto o ser categorial. El ateismo filosófico rechaza a Dios como vértice de la pirámide ascendente.

El ateismo religioso responderá que el grito de llamada, escuchado en el interior de uno, sale de sí mismo y no de un Tú supremo. Viene en fin, por un tercer paso, la supercategorial problemática de las relaciones entre ateismo, fe, superstición e incredulidad. Esta última puede ser un aspecto de la fe, y la fe puede ser un aspecto del ateismo.—L.

OWENS, JOSEPH: *The Starting Point of the "Prima Via".* Franc.Studies 27 (1967) 249-284.

El punto de partida de la Primera Vía es el movimiento de ciertas cosas dentro del mundo sensible. Movimiento no restringido al local, aunque a éste lo incluya.

Más precisado, el punto de partida no es la naturaleza del movimiento. Aquí difieren Escoto y el Angélico. Mientras habla aquél en términos quidditativos, el proceso del movimiento tal como el Aquinate lo observa, se vierte en expresiones de actualidad y potencia. Lo que quiere decir que Sto. Tomás se pone delante el movimiento en su noción aristotélica, como algo que está yendo, como un perfeccionamiento de lo que existe en potencia, en cuanto así existe. De este modo el movimiento aparece como una actualidad dentro de las cosas sensibles, si bien esa actualidad continúa en potencia respecto de ulterior actualidad.

Ahora bien: ¿qué hay, dentro de la mentalidad tomista, que pueda ser actual como no sea a través de la existencia? Es un movimiento existencial por tanto el punto de partida de la primera vía. Y correspondientemente su llegada será a un ser que no esté en movimiento respecto a su existencia: el Ser, simplemente.

Esta visión de la primera vía no prejuzga teoría alguna sobre la distinción entre la esencia y la existencia, bien que las opiniones sobre esa materia puedan ofrecernos perspectivas más o menos unitarias y profundas.

Tal visión va en cambio condicionada en su mejor rendimiento al sistema cognoscitivo que Sto. Tomás no comparte con otros escolásticos, y según el cual la existencia de lo sensible es objeto privativo del juicio. Por donde esta operación intelectual entraría fundamentalmente en el punto de partida de la "Prima Via".

Si ahora se pregunta por qué Santo Tomás no explicita estos importantes caracteres, una primordial respuesta se ofrece en el hecho de que el contexto en cuestión figura en la *Suma Teológica.* Una estructuración filosófica estaría por lo mismo fuera de lugar. Además, y esto es muy de notar, como teológico, ese pasaje supondría la revelación. Este reflejo de lo revelado ha conferido sin duda a la vía su sentido existencial, proyectando sobre ella al Que Es, al Ser. Despojada la vía de esta lumi-

nosidad existencial, mostrariase en su árido esqueleto, según aparece en Aristóteles y otros autores. Con esta inspiración existencial, en cambio, el esqueleto, igual que los huesos de Ezequiel, cobra vida y nos muestra al Dios viviente del Evangelio.—L.

NEUMANN, HARRY: *The unpopularity of epicurean materialism: an interpretation of Lucretius.* TheMoSch 45 (1968) 299-311.

La impopularidad crónica de que es objeto el materialismo epicúreo de Lucrecio proviene, como ya vio Nietzsche, de razones asi de orden moral como de carácter científico-filosófico. El epicureísmo lucreciano con su marcado individualismo, con su reducción del hombre a su cuerpo y a sus placeres, está en franca pugna con el ideal ascético y científico-filosófico de la tradición platónico-cristiana que pone el acento en lo suprasensible y en los ideales comunitarios y que acepta verdades universalmente válidas. Examinemos sin prejuicios la concepción lucreciana.—Lucrecio, partiendo de una introspección de base egocéntrica, establece la percepción sensible como criterio último de la verdad y el placer corporal como el bien supremo del hombre. El hombre primitivo vivía exclusivamente para sí, para su propia felicidad individual, hasta que poco a poco el miedo al azar y a la muerte logró imponer en él una mentalidad religiosa y comunitaria. Para Lucrecio hay dos clases de hombres: la de los que dan fe a la percepción sensible y la de los que se la niegan o dudan de ella. Descartes pertenecería a la segunda clase. La física matemática sería para Lucrecio una pseudociencia que presupondría la reducción de los cuerpos a creaciones mentales y a ecuaciones algebraicas.—Lucrecio y Epicuro han sido acusados de subordinar la verdad objetiva y científica a una moralidad hedonística. En favor de la verdad de esta acusación habla la absurda teoría del '*clinamen*', ideada en parte para salvar la libertad del hombre para captar la realidad. El problema, que Lucrecio trataba de afrontar con esta teoría, es el problema de siempre: el de la posibilidad de la aprehensión de verdades eternas e inmutables. La solución lucreciana, que trata de conjugar esa posibilidad con la inexistencia de una mente trascendente, pretende un imposible.—Lucrecio se hubiera puesto del lado de Platón y Aristóteles frente a la negación de Hume del conocimiento *a priori*. Consiguientemente no hubiera visto sentido en comenzar la investigación filosófica con la pregunta fundamental de Heidegger: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?". En cambio hubiera preferido la afirmación bíblica de una creación *ex nihilo* a la concepción platónico-aristotélica y a la tradición secular que culmina en Hume y en Heidegger. Lucrecio, sin embargo, no postula un Dios creador, debido sin duda a una falta de humildad intelectual característica de la mayoría de los filósofos paganos.—Antiguos y modernos han rechazado con razón, en nombre del espíritu comunitario compatible con un sano individualismo, la preocupación excesiva, propia del epicureísmo, por la ausencia de dolor físico. Lucrecio, al pasar de la concepción de la religiosidad y de la grandeza política de Roma a la consideración de las preocupaciones del individuo, pretende una educación en el epicureísmo materialista. Pero ¿es ésa una educación auténtica, o es un engaño?—J. IGAL.

LENNUIER, R.: *Le déterminisme dans les sciences Physiques.* RevQScient 139 (1968) 329-337.

L'HERITIER, Ph.: *Déterminisme en Biologie.* ibd. 339-349.

CHENEVIER, M. J.: *A propos du déterminisme et de la responsabilité dans les sociétés industrielles.* ibd. 365-377.

Lennuier establece que la distinción entre determinismo estrictamente científico y un determinismo filosófico es ilusoria, pues el determinismo no se puede definir sino en el marco de un conocimiento científico, y éste no puede desligarse de implicaciones, cuyo análisis pertenece a la filosofía. Pero el determinismo *no es*, ni fatalismo, ni la necesidad trascendental de Kant, ni la necesidad lógica, ni la necesidad matemática. El determinismo se lo puede entender, o como un carácter fundamental del fenómeno mismo, o como la forma a priori del conocimiento objetivo. El carácter matemático, p. e. del determinismo laplaciano, y en general de cualquiera otro, pertenece a la *forma* intencional del determinismo, no a su esencia. La afirmación determinista es en el físico más profunda que la expresión matemática del mismo, es la condición previa de descriptibilidad matemática. Determinismo, tal o cual, y el mal llamado indeterminismo cuántico, son sólo diversos procedimientos operatorios sobre el determinismo

del fenómeno. Para precisar, pues, cómo el determinismo, que forma la trama de los fenómenos e impregna todo pensamiento científico, incluso el estadistico y el indeterminista cuántico, se armoniza con la responsabilidad humana, retengamos: primero, el indeterminismo cuántico no es ni una negación, ni una limitación del determinismo, sino una expresión poco feliz, nacida de la comparación entre dos "modos operatorios" del determinismo, correspondientes a unos marcos teóricos bien diferentes, el del atomismo mecanicista de Laplace, y el de la microfisica moderna; segundo, que el determinismo tampoco se reduce a metodologia sola, sino que responde a un carácter de la realidad. Hay que partir de su afirmación, antes de la sintesis.

L'Héritier estudia el determinismo desde el punto de vista de la biologia, pero se ciñe al origen y formación de los organismos, y no a su actividad ordinaria. Aunque el mundo biológico engloba el fisico, emerge en él una propiedad exclusiva, que es "la tendencia a la amplificación histórica de los azares moleculares". Los fenómenos biológicos se desarrollan a nivel, no cuántico, sino molecular, en particular la reproducción de los sistemas vivos. La filiación individual se nos presenta como la suerte extraída de una urna. En cambio, la filiación global de los sistemas vivos, o sea la evolución, realiza una especie de compromiso entre lo aleatorio y lo previsible. Lo previsible y racional corresponde a la selección natural, aunque sea fuerza estadistica ciega por su oportunismo.

Chenevier estudia el determinismo de la empresa, en el contexto de una sociedad dominada por el *progreso técnico*. En el dilema centralización o descentralización, la gran empresa está abocada a lo segundo, a pesar de que los ordenadores electrónicos centralicen la información. La decisión no es exactamente ni un *arte*, ni una *ciencia* de *la* solución. Sólo existen técnicas de preparación de decisiones. Pero no hay determinismo de la decisión.—J. ECHARRI.

GUY VIDEL, OFM: *L'expérience decisive de Teilhard.* "Antonianum" 43 (1968) 53-98.

Los años de la guerra de 1914-1918 significaron para Teilhard, en frase del P. de Lubac, una "experiencia decisiva", que le arrancó de un amor demasiado solitario por la naturaleza y la ciencia y le sumergió en la realidad humana. Esta experiencia se encierra en dos obras complementarias, la correspondencia con su prima Margarita Teilhard-Chambon, publicada con el nombre de *Genèse d'una Pensée,* y los primeros ensayos cosmovisionales, recogidos en los *Écrits du temps de la guerre.* Ambas obras constituyen el primer esbozo de un pensamiento que acaba de descubrirse a sí mismo y se expresa con el vigor y el frescor de algo que nace. El autor aborda estos dos escritos en función de una exégesis complementaria y totalitaria que tiene en cuenta también y muy particularmente el conjunto del pensamiento posterior de Teilhard. Ello le conduce a una comprensión de los rasgos esenciales de la experiencia de Teilhard en estos años como esbozo de su futura problemática humana y religiosa. Estos rasgos se concretan en torno a los tres temas: 1) el sacerdote y la guerra; 2) el sacerdote y la actividad de los hombres; 3) el sacerdote y la función de la mujer. En cada uno de estos tres temas, estudiados por el autor sobre la base de algún ensayo concreto de Teilhard, a saber, *Le Prêtre, La nostalgie du front* y *La grande Monade* y, finalmente, *L'Eternel Feminin,* se delinea un mismo espíritu, que la obra posterior del jesuita no cesará de desarrollar y que él mismo, a la vuelta de esta experiencia decisiva, expresó como "esta especie de mistica que hace buscar a Dios, apasionadamente, en el corazón de toda substancia y de toda acción".—E. COLOMER, S. J.

RIDEAU, EMILE, S. J.: *La sexualité selon Teilhard de Chardin.* "Nouvelle Revue Théologique" 90 (1968) 173-190.

El artículo contiene un esbozo de síntesis, basada en los textos de Teilhard alusivos al tema, de su concepción global de la sexualidad y el amor. Siguiendo a *L'Eternel Feminin,* el autor sitúa ante todo el amor en el horizonte global de la historia del cosmos y del hombre (no "mónada" sino "diada" que abarca a la vez el principio masculino y el femenino) e, incluso, de la historia cristiana de salvación y su culminación escatológica en una comunidad de personas reunidas entre sí por el Amor de Dios que las penetra. A partir de este ideal Teilhard somete a crítica el dualismo platonizante que contrapone cuerpo y espíritu, amor conyugal y amor de

Dios, y conduce a una visión de la sexualidad, centrada en la reproducción, a la vez que pone de relieve los peligros del amor sexual, no sólo por su aspecto turbio y embriagador, sino sobre todo por su tendencia a cerrarse en sí mismo y a convertirse en un egoísmo de dos. Esta critica de errores y peligros abre el camino a una reflexión sobre el sentido de la sexualidad que habrá de encontrarse más en el aspecto unitivo que el reproductor, pero eso si, en una unión que lejos de encerrar a los esposos en un universo de dos términos los abre más allá de sí mismos al mundo y a Dios. Finalmente, de este sentido de la sexualidad se deduce una moral práctica del amor, en cuyo centro se encuentra la noción teilhardiana de una espiritualidad "par traversée", es decir, la búsqueda de Dios no al margen sino a través de una realidad reconocida y asumida. En un breve diálogo crítico Rideau reconoce a Teilhard el mérito de haber desarrollado la dimensión cósmica e histórica del amor, pero subraya a la vez el irrealismo de su visión y la ausencia de una evocación más explícita de la virginidad cristiana.—E. COLOMER, S. J.

SCHAPER, EVA: *Aristotle's Catharsis and Aesthetic Pleasure.* PhilQu 18 (1968) 131-143.

En la teoría de Aristóteles toda tragedia bien hecha produce un placer específico, al que tiende como a su *telos:* el de la *catarsis.* El presente artículo aspira a dar una explicación del famoso texto de la *Poética* (1449 b 27-28) en que se hace mención de la *catarsis* ("*...efectuando por medio de la compasión y el temor la catarsis de tales emociones*"). Surgen dos problemas: a) ¿cuál es el sentido exacto de *catarsis?* b) Este concepto ¿pertenece exclusivamente a una teoría de la tragedia o forma parte de una teoría general del arte? a) *Sentido de la 'catarsis'.* ¿Es una metáfora medicinal o religiosa? No se puede dirimir este problema *a priori* arguyendo viciosamente que el genitivo de la frase "*la catarsis de tales emociones*" es un genitivo de separación, porque el que sea de separación, y no un genitivo objetivo, depende precisamente de si *catarsis* tiene aquí un sentido medicinal ("purga") y no religioso ("purificación"); aparte de que su uso ciertamente metafórico invalida en este caso el argumento gramatical. Tampoco es imposible que Aristóteles tuviera presente un sentido mixto, medicinal y religioso a un tiempo. La tesis de este artículo, sin embargo, es que el concepto de *catarsis* en la *Poética* no es ni medicinal ni religioso, sino *estético,* es decir, un concepto traspuesto de su suelo nativo al terreno del arte. El hecho de que el vocablo 'catarsis' aparezca en una frase que forma parte de la definición esencial de tragedia —definición concebida en términos de conceptos estructurales— prueba claramente que la noción de 'catarsis' no puede reducirse meramente a la de una cura psicoterápica homeopática, sino que se trata de un concepto estrictamente artístico. b) El concepto de 'catarsis' ¿pertenece exclusivamente a una teoría de la tragedia o forma parte de una teoría general del arte? Cuando Aristóteles dice que la tragedia efectúa, por medio de la compasión y el temor, la catarsis de tales emociones, lo que probablemente quiere decir es que, aunque la tragedia es capaz de suscitar otras emociones además de la de compasión y temor, pero es por medio de esas dos como opera la 'catarsis' de esas y de otras emociones similares. Siendo esto así, es improbable que Aristóteles restringiera su teoría de la 'catarsis' a sola la tragedia y no la ampliara a otras formas de arte, vgr. a la comedia. El placer propio de la 'catarsis' trágica debe identificarse sin duda con el placer específicamente trágico, a que se alude en el capítulo 14 de la *Poética.* ¿En qué consiste este placer? De lo que disfrutamos en una tragedia no es del hecho trágico por sí solo, ni tampoco de nuestro propio estado emocional, ni finalmente del solo alivio resultante del desahogo de unas emociones reprimidas, sino del hecho trágico en cuanto obra artística, en cuanto producto de imitación, presentado, por obra y gracia de la *mímesis,* como un conjunto estructuralmente coherente e inteligible. El placer trágico es la resultante del impacto de las emociones trágicas en una obra de arte, y la catarsis consiste en una depuración de lo que las emociones trágicas tienen de crudo y de intolerable en la vida real, transformándolas en emociones estéticas mediante un elemento de inteligibilidad, por razón de que la tragedia, a la vez que nos sacude profundamente, se nos presenta como algo articulado y trasparente. Pero si la 'catarsis' halla su expresión máxima en la tragedia, no es exclusiva de ella, sino común a otras formas del arte. Lo peculiar de la catarsis trágica es el modo como opera, por medio de la compasión y el temor. Pero todas las obras de arte, por diversos medios y enfrentando al espectador

con diversas situaciones humanas, tienden a la *catarsis,* como a su *telos,* en virtud de su misma estructura formal. El que de hecho se realice o no depende ya de la actitud del espectador frente a la obra de arte. Mientras que para Platón la emoción artística se comunica al espectador por contagio en toda su cruda realidad, para Aristóteles la emoción artística es una respuesta del espectador a la obra de arte, depurada y transformada en gozo estético por obra de la *catarsis;* es el 'escalofrío del reconocimiento', mezcla de pasión y de inteligencia. Por ello Aristóteles no comparte los prejuicios morales de Platón contra el arte. Lo que hay de actual en la teoría aristotélica de la *catarsis* es que sirve para explicar la efectividad de una obra de arte polarizando nuestra atención a lo que hay en ella de estructural.—J. IGAL.

MARTINS, D.: *Gabriel Marcel e o problema da demostração de Deus.* RevPortFil 24 (1968) 145-152.

Para Marcel la idea de la demostración de la existencia de Dios es contradictoria. De Dios no se puede hablar en un "El", en tercera persona como *objeto,* independiente del que piensa; sino en la forma diádica "Yo-Tú". Dios sólo existe para nosotros en segunda persona; no es un "El" para nosotros, no es una idea; nunca está ausente, y "Dios-El" es una ausente, una ausencia de Dios. Nosotros y Dios sólo podemos expresarnos en el "Yo-Tú".

No queda con eso avalada la teodicea, aunque Marcel lo diga, porque la teodicea *trata de* Dios; no nos presenta ni a Dios mismo ni a nosotros en nuestras relaciones personales con El, como totalidades. Se pueden decir infinitas cosas de la realidad, pero nunca la realidad misma. "Intelligere *Deum* non est idem ac intelligere *Deum esse, sed Deum essentem*".

En "Du Refus à l'Invocation", Marcel, no obstante, admite como *racionalmente* irrefutables las pruebas de la existencia de Dios, pero desprovistas de fuerza *convincente.* Es necesaria la relación personal de ser a ser; sólo *orando* se le puede pensar verdaderamente como Dios, como puro Tú.

En "Être et Avoir" se esfuerza por aclarar su postura distinguiendo entre *pensar* (sólo se piensan esencias) y *pensar en,* que es un estar *con,* establecer una comunidad; orar a Dios es la única manera de *pensar en* Dios.—C. BACIERO.

OCCHIPINTI, M. F.: *La metafisica dell'eterno ritorno in F. Nietzsche.* RivFilNeosc 59 (1967) 543-587.

La alienación ontológica caracteriza, para Nietzsche, todo el pensamiento occidental. Se llama Dios a la propia impotencia. Se afirma, por influjo de Platón, la inmutabilidad del ser (plano ideal) frente al devenir (plano real). "La hipótesis del ser es el origen de todas las calumnias del mundo". Hay que rescatar el devenir calumniado. Para ello es preciso un hombre nuevo *inmoralista:* Zarathustra, profeta del *Eterno Retorno* (E. R.) *de lo igual.*

En *La Gaya Ciencia* el E. R. se describe como un movimiento *circular* por el que todo, una vez desaparecido, retornará recuperándose igual que fue. Es el contenido del saber *trágico* (propio sólo de héroes, como Zarathustra) que abarca en su dimensión *trágico-dionisiaca* la totalidad del ente, por encima del bien y del mal. Es el *Cháos* o "deshumanamiento de la naturaleza".

En sus Apuntes mientras preparaba la obra *Así habló Zarathustra,* habla de la *inocencia* del positivo devenir *regulado* por el dios de la fatalidad, que juega, según una regla, con la totalidad de los eventos sobre el tablero de la vida, en perpetuo movimiento cíclico. El mundo aparece bajo la forma de "anillo de la eternidad", símbolo del E. R., ditirámbico-envolvente (por realizarse según el ritmo del ditirambo).

En los Apuntes (1881-82) sobre el E. R. se define la realidad como *fuerza* finita y siempre igual en su originaria medida (indestructible). Si fuera infinita se recaería en el antiguo concepto de creación, contradictorio porque lo positivo nunca puede venir de lo negativo (la nada). Por lo mismo es imposible un devenir infinitamente nuevo. Fuerza finita que repite infinitas veces un círculo de determinaciones en un tiempo infinito. Movimiento que es el modo mismo de ser de lo positivo. El E. R. es ley *originaria* (no devenida), eterna, trascendetal, *necesidad irracional* con igualdad para lo bueno y lo malo.

En *Así habló Zarathustra* resalta el pasaje de los dos caminos contrarios (pasado

y futuro) que se encuentran y concilian en el prótico-instante (presente), en el que se determina el sentido del E. R. como ecuación entre el no ser más y el no ser todavia de las determinaciones de lo real.

Las mismas ideas, con algunas nuevas expresiones, se repiten y confirman en sus obras posteriores.

El sentido metafisico del E. R. es unir *ser* y *devenir:* todo ente en cuanto es deviene, y en cuanto deviene *es;* el ente *es en el devenir.* El destino de la fuerza es mostrar en cada instante un rasgo de su fisonomia total que sólo se gana en el tiempo. ¿Alcanza Nietzsche su objetivo? De retorno sólo se puede hablar en relación a una permanencia: pero las determinaciones desaparecen, perdiendo su individualidad.—C. BACIERO.

COPLESTON, FREDERICK: *Man, transcendence and the absence of God.* Thought 43 (1968) 24-38.

Antiguamente se estimaba que los argumentos de razón probaban la existencia de Dios. Los mismos filósofos anticristianos de la Ilustración, del s. XVIII, reconocían ese valor aun a los argumentos "físicos", juzgados anteriormente menos valiosos. Hoy es corriente pensar de otro modo. La razón de esa diferencia de criterio está en los presupuestos previos al examen de la argumentación. El hombre actual se considera distinto del pasado. Obvias reflexiones muestran que es mucho lo común entre ambos. La orientación de la mente humana hacia lo trascendente, el Absoluto, es claramente comprobable en afirmaciones de ateos actuales como B. Russell, J. Huxley, Sartre. Es que la reflexión sobre el mundo hace pasar a la búsqueda de su razón de ser existencial. Y ésta aparece tan sólo en algo trascendente a él, Absoluto, Espiritu. Claro que no es objeto intuible empíricamente. Y de ahí la ocasión de la duda y la negación. Sin embargo, no obstante su trascendencia, el mundo, que es participación de él, nos ofrece su manifestación. El espíritu "encarnado" se da en el hombre, en sus instituciones, "pluralidad con coalescencia ontológica". La expresión más espléndida y plena será "escatológica", la de la humanidad unificada en la paz. En un mundo sin Dios la historia humana no parece que pasaría de un breve episodio al que sucediese el silencio de un universo sin mente.—J. GARCÍA.

LA VIA, V.: *L'Unità storica della Filosofia.* TEORESI 22 (1967) 14-27.

Si la historia de la filosofía es un continuo desarrollo de la misma filosofía como superación del escepticismo y del dogmatismo y como posición del contenido de la certeza, más que de multiplicidad de filosofías convendría hablar de desenvolvimiento de una única filosofía.

La teoricidad de la filosofía es original, pues aquello que se busca coincide con aquello con que se busca. La unidad de la filosofía será entonces interior al principio mismo del filosofar. El principio de la mediación filosófica está en el comienzo y en el término mismo del filosofar; debe presuponerse en todo otro contenido teórico que no coincida con el fundamento mismo e inmanente de tal mediación condicionante o fundante. Y no ha de tratarse de una suposición aprioristica o dogmática, sino de un contenido absoluto y fundante de la teoricidad y de la objetividad. Asi quedan condenados fenomenismo e idealismo.

Un sujeto cerrado en sí mismo, que se finja como origen absoluto y única realidad práctica de lo fenoménico, será principio práctico del dato del conocimiento; pero no principio teórico y, por lo tanto, negación del mismo conocer. No hay un "a priori" respecto al mismo conocer, condicionante y fundante del contenido del conocer y de su objetividad, y gracias al cual podemos concebir la conciencia o el sujeto. El sujeto cerrado originariamente, que finge el fenomenista aprioristicamente puro y previo, supone aún previamente como opuesto un contenido de objetividad, condicionante, fundante e inmanente al conocer y que no puede estar ausente del conocer más que por carencia del mismo conocer.

La oposición o diversidad entre realismo e idealismo tiene también un punto de unidad histórica en la restitución al principio único del filosofar y al significado integral del "conocer fundante". Un realismo y un idealismo dogmáticos y aprioristicos olvidan la estructura del conocer fundante, en el que el ser y el darse del conocer es el ser y el darse de su contenido. La realidad del conocer no es simplemente

la pensada o representada en una imagen o idea del conocer, sino la que es una con el ser efectivo y real del conocer y sin la cual y antes de la cual no hay conocer y el mismo posible conocer es nada. A través del contenido fundante de todo conocer se puede llegar a superar la confusión entre el realismo y el idealismo y se puede restituir el principio único de unidad histórica en la filosofía. Sólo un análisis exhaustivo del conocer fundante logrará esa noble aspiración de unidad en el múltiple quehacer filosófico, que desea V. La Via en su ensayo.—C. SANTOS.

CROSSON, FREDERICK J.: *Psyche and persona: The problem of personal immortality.* IntPhilQu 8 (1968) 161-179.

El asunto es no menos exegético e histórico que filosófico. El significado de inmortalidad personal e inmortalidad del alma plantea una cuestión sobre la perduración del sujeto como consciente de sí mismo entre su muerte y su futura resurrección. Entendida la "persona" como compuesto integral, y "alma" como forma que actúa al cuerpo, la separación de la muerte impediría la pervivencia consciente personal y la de el alma hasta la resurrección. Cullmann entiende que a esa etapa corresponde el estado de dormición de que hablan diversos textos sagrados. En la concepción que Sto. Tomás tiene del entendimiento, con tan gran dependencia de lo sensorial para conocer lo singular, la perduración de la conciencia de sí mismo en el entendimiento separado del cuerpo, puede prestarse a dificultades. Sin embargo, a parte de otras soluciones, la potencialidad intelectiva de conocer lo universal integrada con la coexistencia consciente con otros, facilita la continuidad en la existencia consciente. En cuanto a persona y alma, basta tomarlos en la acepción, más conforme con el "nepes" hebreo y con la "psyché" del N. Testamento (no tanto la de la filosofía griega), de principio o sujeto consciente. Variedad de citas aluden a lo que hoy de algún modo (si bien muy vaporoso) parece apuntar a la inmortalidad.—J. GARCÍA.

CRONICA

IN MEMORIAM

KARL JASPERS (1883-1969)

El 26 de febrero de 1969 fallecía en Basilea, Suiza, Karl Jaspers a los 86 años. Había nacido en Oldenburg, Alemania, el 23 de febrero de 1883. Sus primeros estudios universitarios son de Jurisprudencia en Heidelberg y Munich (1901-1902). Después Medicina en Berlin, Göttingen y Heidelberg. En 1909 su Promoción en Heidelberg con la Disertación *Heimweh und Verbrechen.* De 1909 a 1915 es Asistente científico en la clínica psiquiátrica de Heidelberg. En 1910 contrae matrimonio con Gertrud Mayer. En 1913 su Habilitación para Psicología. Desde 1916 Profesor. De 1921 a 1937 Profesor de Filosofía en Heidelberg. En 1937, por motivos políticos, conflictos con el nazismo, es privado del cargo. Vuelve en 1945. En 1948 y hasta pocos años antes de su muerte, ejerce como Profesor de Filosofía en la Universidad de Basilea.

La obra filosófica de Jaspers es inmensa. Ciñéndonos a lo más importante de sus escritos ,señalamos: *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin, 1919), *Die Idee der Universität* (Berlin 1923; otra elaboración del mismo título en 1946), *Die geistige Situation der Zeit* (Berlin 1931; trad. cast. *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* 1933), *Philosophie* (Berlin 1932; trad. cast. M., 1958), *Vernunft und Existenz* (Groningen 1935; trad. cast. BA., 1960), *Nietzsche* (Berlin 1936), *Descartes et la philosophie* (Paris 1937; en alemán el mismo año: *Descartes und die Philosophie,* Berlin; trad. cast. BA., 1958), *Existenzphilosophie* (Berlín-Leipzig 1938; trad. cast. *Filosofía de la existencia,* M., 1958), *Nietzsche und das Christentum* (Hamel 1946; trad. cast. *N. y el cristianismo,* BA., 1955), *Von der Wahrheit. Philosophische Logik, I* (Munich 1947), *Der philosophische Glaube* (Zürich 1948; trad. cast. *La fe filosófica,* BA., 1954), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich, 1949; trad. cast. *Origen y meta de la historia,* M., 1953), *Einführung in die Philosophie* (Munich 1953; trad. cast. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia,* Méx. 1953), *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (Munich 1951; trad. cast. *Balance y perspectiva, Discursos y ensayos,* M., 1953), *Die grossen Philosophen,* I (Munich 1957; trad. cast. *Los grandes filósofos,* I, 1958), *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Munich 1957 y 1958, dos elaboraciones distintas; trad. cast. *La bomba atómica y el futuro del hombre,* M., 1958; *La b.at. y el futuro de la humanidad,* BA., 1961), *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Munich 1962), *Nikolaus Cusanus* (Munich 1964).

Con Jaspers desaparece una existencia filosófica que podrá pasar bien como la medida de nuestro tiempo. Si fue filósofo, lo fue desde la vida y para la vida. Su reflexión se plegó siempre a la situación del hombre en este mundo, a sus vicisitudes históricas, a las realidades de hoy, que anuncian un nuevo orden, al tiempo que problematizan todo el pasado. Jaspers es testigo de la *existencia,* en su radical vitalidad, a prueba de fracasos, enfermedad, ignorancia y crimen; de la *razón* que busca, sin poderlo nunca del todo, dar sentido a las cosas, que se ve desbordada siempre, pero también amparada, por una trascendencia de horizonte envolvente; y de una *fe filosófica,* que es el salto kierkegaardiano, no a un Dios creido, sino a un futuro humano

desconocido, siempre abierto, el que por debajo de toda creencia natural o sobrenatural nos impele y nos sostiene. Jaspers es el hombre reflexivo que podrá ofrecer a todo hombre de hoy, afectado por la crisis, una salida a nivel del puro hombre: "Siento, al igual que todo hombre, mis limitaciones, y, sin embargo, encuentro la fuerza para vivir. Si es la vitalidad de la existencia o el impulso que nos viene del ser, si son las fuerzas a las que me dediqué en mis reflexiones, es, en último término, siempre el gran milagro: no sólo la fuerza para vivir, sino que, gracias a esta fuerza, llegamos a rozar, en nuestra vida, lo eterno" *(¿Gracias a qué fuerzas vivimos?,* "Universitas", Stuttgart, edic. esp. 2 [1964] p. 123).

España

Dos Conferencias de Zubiri.

En el domicilio social de la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, desarrolló el Profesor Xavier Zubiri los dias 17 y 24 de marzo un curso de dos lecciones sobre el tema: *Estructura de la Metafisica.* La primera fue una exposición histórica del concepto y alcance de la Metafisica, desde Aristóteles hasta nuestro tiempo, con especial atención a cinco fórmulas salientes, la del mismo Aristóteles, la de Sto. Tomás, la de Descartes, la de Kant y la de Hegel. Puso el acento en el desplazamiento del objeto y fin de la Metafisica: en Aristóteles es el ente en cuanto ente, más allá de las peculiaridades de los entes, de las que se ocupan las "otras" ciencias; esta ciencia "universal" es para Ar. "primera filosofia" y ciencia teológica. En Sto. Tomás lo teológico salta de lo "universal" común, a lo divino religioso, dominado por el concepto cristiano de creación; lo trascendental es lo común creado mirando a Dios; teologia es ciencia de Dios (trascendente) y Metafisica es ciencia del ente en cuanto creado. Descartes baja la filosofia primera a ocuparse del hogar de toda ciencia, el entendimiento humano; su Metafisica es teoria de la inteligencia. Kant centra en el hombre su filosofia primera; su Critica es una teoria de los principios de inteligibilidad del ente a partir de la razón humana. En Hegel comienza a soldarse la escisión de filosofia primera y segunda (ser trascendente y ser finito). Zubiri cree deducir dos notas del trascendental que subyacen a las cinco fórmulas estudiadas: 1) es un orden "a priori" respecto de las cosas, 2) es un concepto supremo en el que se resuelven todos los conceptos. —La segunda conferencia es una toma de posición critica frente a estas dos últimas notas, y con ello da Zubiri su personal fórmula de la Metafisica, como ciencia de lo trascendental, que es lo "fisico y real", en cuanto tal, y en cuanto activo y "dinámico", actividad que integra las "talidades" de las cosas en la unidad de la realidad siempre abierta. Asi la Metafisica no es Teologia (ciencia del ser trascendente más allá de las cosas), ni Antropologia (ciencia del hombre como sujeto y posibilidad de los entes en cuanto conocidos), sino ciencia de las cosas mismas, no inmediatamente en su "talidad", sino en su "entidad", "de suyo", sin los rebordes "divinos" del ser en cuanto ser aristotélico, y sin la "nihilidad" radical del ser creado escolástico; como una "Física" total, "Meta-fisica", no de "más allá" (trascendencia), sino de substantividad y de totalidad integrada. Asi entendida, la Metafisica no anula ni desplaza a la Teologia ni a la Antropologia, pero les señala y delimita sus propios campos. Queda el hombre en su puesto privilegiado, pero como un átomo perdido en el universo; queda Dios creador, que no nos sorbe el sentido del ser, sino que nos enseña a mirar, como él, con amor divino las cosas.

Alemania

VIII Congreso Internacional de Hegel.

Se celebrará en Berlin, en la Universidad-Humboldt, del 24 al 29 de agosto de 1970, con ocasión del II Centenario del nacimiento de Hegel (1770). Se propone el Congreso estudiar el significado de la filosofia de Hegel y su influencia en el momento actual. Lo organiza la "Hegel-Gesellschaft" en colaboración con la "Deutsche

Akademie der Wissenschaften" de Berlín. —El IX Congreso Internacional de Hegel se anuncia para 1972 en Moscú, y tendrá por tema: *La Enciclopedia de las Ciencias.*

Romano Guardini, nacido el 17 de febrero de 1885 en Verona, ha fallecido en Munich el 1.° de octubre de 1968. Estudió ciencias naturales en Maguncia y Teología en Friburgo de Alemania. "Privatdozent" en Bonn en 1920. En 1923 Profesor de Filosofía en Berlín. En 1933 tiene que dejar su cátedra por orden del gobierno nazi. Después de la guerra, entre 1945 y 1948, enseña en Tubinga, y desde 1948 hasta su jubilación en 1964, es Profesor en la Universidad de Munich. Su obra es teológica, espiritual y filosófica; su rasgo saliente el del humanismo cristiano, moderno y brillante, al tanto de las realidades de la ciencia, de la poesía, y de la problemática teológica de hoy. Agustín, Platón y Dante son, junto a los poetas cercanos en el tiempo, Reiner Maria Rilke, Hölderlin, temas favoritos de sus elucubraciones históricas. Desde el punto de vista filosófico, entre sus numerosos escritos, nos parece oportuno destacar: *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre* (1917), *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (1939), *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit* (1939), *Ueber das Wesen des Kunstwerks* (1948), *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins* (1948), *Die Kultur als Werk und Gefährdung* (1957), *Religion und Offenbarung* (1958), *Sorge um den Menschen* (1962), *Sprache, Dichtung, Deutung* (1962).

FRANCIA

VII Congreso Internacional de Hegel.

Se anunciaba para la primavera de 1969, del 8 al 12 de abril: organizado por la "Internationale Hegel-Gesellschaft" (con sede en Salzburgo), en colaboración con el "Collège de France", Paris, donde tendría lugar. La reciente muerte de J. Hyppolite ha privado al Congreso de una de sus más eficientes figuras. Su secretario es el hegelenista conocido Cl. Bruaire. El tema central del Congreso es: *Filosofía e historia.* Para las sesiones plenarias, los temas anunciados son: El primero, del malogrado J. Hyppolite, *L'histoire dans la "Realphilosophie"*; J. Wahl, *L'abstrait et le concret chez Hegel;* A. W. Gulyga, *Grundprobleme Hegelscher Geschichtsphilosophie;* A. Schaff, *Geschichte und Wahrheit;* H. Marcuse, *Ueber die Unumkehrbarkeit der Geschichte;* J. Y. Calvez; M. Buhr, *Die Menschen machen ihre Geschichte selbst;* F. Gonseth, *L'aspect diachronique du principe d'altérité;* H. Lübbe, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis;* W. Maihofer, *Die Weltgeschichte als Weltgericht?;* G. Günther, *Emanative und revolutionäre Strukturen und die Dialektik der Geschichte;* L. Althusser; H. Leibeschütz, *Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegels;* W. Girnus, *Kunst als Geschichte;* Sh. Avinery, *Die Problematik der aussereuropäischen Welt in der Hegelschen und Marxschen Geschichtsphilosophie.*

XIV Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa.

Programado para los días 1 al 4 de septiembre de 1969 en Niza. Tema central *La Dialéctica,* considerada en los siguientes aspectos: 1) *Historia del pensamiento dialéctico;* 2) *Dialéctica y conocimiento;* 3) *Dialéctica y acción.* Secretariado del Congreso: Faculté des Lettres de Nice, boî postale 257.

Jean Hyppolite, nacido el 8 de enero de 1907, ha fallecido el 27 de octubre de 1968. Fue Profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo de 1945 a 1948. Desde 1949 enseña en la Sorbona de Paris; es Director de la Escuela Normal Superior en 1954 y Profesor del Colegio de Francia desde 1963. Su propio mérito histórico corresponde a la obra de exégesis hegeliana, en la que hay que señalar los escritos: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948), *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (1953), *Études sur Marx et Hegel* (1955); también valdrá mencionar *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty* (1963).

Alejandro Kojève, nacido en Moscú en 1902, fallecido en 1968. Formado en las Universidades de Heidelberg, Berlín y en la Sorbona de París. Actividad docente y

administrativa en Francia. Obras principales: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit,* Paris 1947. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les Présocratiques.* Póstuma una *Introduction au système du savoir hégélien.*

INGLATERRA

El "Royal Institute of Philosophy", en colaboración con la "British Society for Phenomenology", anuncian unas jornadas de filosofía en la Universidad de Southampton los días 26-28 de septiembre de 1969. Están previstos seis simposios con los temas: *Metodología filosófica, El Bien y el Mal, La Persona, Libertad y Determinismo, Estética* y *Cuerpo y Mente.*

ITALIA

Congreso de estudios viquianos.

Ha tenido lugar en Salerno y en Vatolla del 6 al 8 de septiembre de 1968. Temas de las conferencias: F. Tessitore, *Vico tra due storicismi;* P. Piovani, *Vico e la storicizzazione della raggione;* P. Brezzi, *Il Medievo nell'interpretazione di Vico;* A. Pavan, *Vico e il mondo classico;* R. Franchini, *Vico e la filosofia oggi;* J. Isoldi, *La scienza nuova e le scienze;* N. Badaloni, *La questione del "factum" nella filosofia vichiana;* L. Lombardi, *Vico uomo.*

XII Congreso Nacional de Filosofía.

Anunciado para los días 24 al 27 de abril de 1969 en la Universidad de Padua. Como tema central: *El problema del diálogo en la sociedad contemporánea.*

NORTEAMÉRICA

III Congreso Internacional de Kant.

Se tendrá del 31 de marzo al 3 de abril de 1970 en la Universidad de Rochester. Comité ejecutivo en U. S. A. lo componen: L. W. Beck (Rochester), G. Schrader (Yale) y J. R. Silber (Texas); el Comité europeo lo forman G. Martin (Bonn) y I. Heidemann (Bonn).

La "Asociación para la filosofía de la ciencia" celebró su reunión bianual del 11 al 13 de octubre de 1968 en Pittsburgh, U. S. A. Incluyó tres simposios dedicados respectivamente a 1) *Implicaciones filosóficas de la ciencia del computador,* 2) *Filosofía de la biología* y 3) *Lógica de la mecánica "quántica".*

Para los días 7 al 9 de abril de 1969 estaba anunciada la 43 Reunión anual de la "American Catholic Philosophical Association" en el Americana Hotel de New York City. Tema central del Congreso *La Verdad en un mundo cambiante.* Con las secciones siguientes: 1) *Lógica, lenguaje y epistemología,* 2) *Metafísica,* 3) *Psicología filosófica,* 4) *Etica,* 5) *Filosofía política y Derecho internacional,* 6) *Cosmología y filosofía de la ciencia,* 7) *Filosofía de la religión.*

POLONIA

Con numerosos participantes nacionales y extranjeros, celebró la "Asociación para la Lógica simbólica", los días 27 de agosto al 2 de septiembre de 1968, en Varsovia, un Congreso sobre el tema: *Construcciones de modelos para sistemas axiomáticos.*

SUECIA

VI Congreso Internacional de Estética.

Se celebró en Uppsala del 15 al 20 de agosto de 1968. Tema central: *El arte y la sociedad,* con las siguientes subsecciones: 1) *Presupuestos sociales y culturales de las artes y su teoría;* 2) *Puesto del arte y del artista en la sociedad antigua y en la contemporánea;* 3) *Destino de la obra de arte;* 4) *El público;* 5) *Reproducción y difusión de las obras de arte;* 6) *Medios masivos y generalización del gusto;* 7) *Industria y arte;* 8) *Arte y economía;* 9) *Arte, educación y enseñanza;* 10) *Arte, psiquiatría y psicoterapia;* 11) *Internacionalización del arte.*

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

CASTELLI, E.: *Il tempo invertebrato*. 208 págs. CEDAM. Padova, 1968. 21.5 × 15 cm. 2.500 liras.

FRAGA, GUSTAVO DE: *De Husserl a Heidegger*.—Elementos para una problemática da Fenomenologia. 362 págs. Coimbra, 1966. 18 × 26 cm.

FRAGA, GUSTAVO DE: Depois do XIV Congresso Internacional de Filosofia. 62 págs. Livraria Almedina. Coimbra, 1968. 13,5 × 19.5 cm.

MICHELETTI, M.: Lo Schopenhauerismo di Wittgenstein. 184 págs. Zachinelli ed. Bologna, 1967. 21 × 15,5 cm. 2.500 liras.

MURA, A.: *La Concesione estetica in Luigi Parcyson*. 86 págs. Pont. Univ. Gregoriana. Roma, 1967. 17 × 24 cm.

De los editores:

* Ed. Abete. Roma. Via Prenestina, 683. Italia.

PRINI, PIETRO: *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*. 168 págs. Roma, 1968. 13 × 20 cm. 2.000 liras.

* Alfred Metzner Verlag. Hebelstrasse, 17. Frankfurt a. M. Alemania.

LLOMPART, JOSÉ: *Die Geschichtlichkeit in der Begründung des Rechs in Deuschland der Gegenwart*. 182 págs. Frankfurt a. M., 1968. 24 × 11.5 cm. 27 DM.

* Appleton-Century-Crofts. 440 Park Avenue South. New York. NY 10016. USA.

SANTAYANA, G.: *Animal faith and spiritual Life*. 470 págs. New York, 1967. 14 × 21.5 cm. 3.95 Dól.

* Athenäum Verlag Gmbh. Hebestrasse 17. Frankfurt a: m. Alemania.

FRANZBACH, MARTIN: *Abriss der spanischen und portugiesischen Literaturgeschichte in Tabellen*. 256 págs. Frankfurt a. m., 1968. 13 × 20.5 cm. 19.80 DM.

* Beauchesne et ses fils. 117, rué des Rennes. Paris VI.

ACADÉMIE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES: *Civilisation tecnique et humanisme*. 280 págs. París, 1968. 15 × 25,5 cm. 24 Fr. Fr.

GRITTI, J. ET TOINET, P.: *Le structuralisme. Science ou idéologie*. 96 págs. París, 1968. 11 × 22 cm. 8,30 Fr. Fr.

PARMENTIER, ALIX: *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. 648 págs. París, 1968. 24 × 15 cm. 43,50 Fr. Fr.

ROBERT, J.-D.: *Philosophie et science. Elémens de bibliographie*. 384 págs. 13 × 21 cm. 43.50 Fr. Fr.

* The Catholic Univ. of America Press. 620 Michigan Avenue N. E. Washington D. C.

MCLEAN, G. F.: *Current Issues in Modern Philosophy*. 186 págs. Washington, 1969. 15 × 23 cm. 7.95 Dól.

MCLEAN, G. F.: *Philosophy and contemporary Man*. 188 págs. Washington, 1969. 15 × 23 cm. 7,95 Dól.

* CEDAM. Casa Ed. Dot. A. Milani. Padova. Italia.

GIORGI, R.: *Simbolo e Schema*. 224 págs. Padova, 1968. 21.5 × 15 cm. 2.500 liras.

* Centro Nap. de studi Mazziniani. Via Luigi Sanfelice, 3/B Napoli. Italia.

INGUSTI, P.: *La filosofia giuridica di Giuseppe Mazzini*. 28 págs. Napoli, 1968. 17 × 24 cm.

MARTANO, G.: *Primi incontri spirituali di Giuseppe Mazzini*. 17 págs. Napoli, 1967. 17 × 24 cm.

MASULLO, A.: *Mazzini filosofo della comunità umana*. 40 págs. Napoli, 1967. 17 × 24 cm.

POZZI, S.: *Attualità di G. Mazzini*. 20 págs. Napoli, 1962. 17 × 24 cm.

* Ed. Columba. Sarmiento, 1889. Buenos Aires. Rep. Argentina.

CROATO, J. S.: *Origen y evolución del alfabeto*. 196 págs. Buenos Aires, 1968. 10,5 × 17,5 cm.

CASSI, A. J.: *¿Qué es la historieta?* 80 págs. Buenos Aires, 1968. 13 × 20 cm.

HAUSSMANN, B.: *Problemas filosóficos de la matemática moderna*. 188 págs. Buenos Aires, 1968. 17,5 × 10,5 cm.

JÁUREGUI, G. R.: *¿Qué es la geriatria?* 70 págs. Buenos Aires, 1968. 13 × 20 cm.

MARÍAS, J.: *Israel, una resurrección*. 64 págs. Buenos Aires, 1968. 13 × 20 cm.

MAZZEI, E. S.: *¿Qué es la medicina?* 108 págs. Buenos Aires, 1969. 13 × 20 cm.

MENGUY, M.: *La economía de la China popular*. 164 págs. Buenos Aires, 1968. 17.5 × 10.5 cm.

NOBILE, J. A.: *¿Qué es la integración económica?* 104 págs. Buenos Aires, 1968. 13 X 20 cm.
SACRISTE, E.: *¿Qué es la casa?* 102 págs. Buenos Aires, 1968. 13 X 20 cm.
SERGIO, J.: *¿Qué son los sueños?* 78 págs. Buenos Aires, 1968. 13 X 20 cm.
* Ciudad Universitaria «Rodrigo Facio». Costa Rica. América Central.
HERRA, R. A.: *Sartre y los prolegómenos a la antropología.* 230 págs. Costa Rica, 1968. 14 X 21 cm.
* Desclée et Cie. Ed. Tournai. Bélgica.
ESBROECK, M. VAN: *Herméneutique, structuralisme et exégese. Essai de Logique Kérygmatique.* 200 págs. Paris, 1968. 13,5 X 20 cm.
* Desclée de Brouwer. 23, Quai au Bois. Bruges. Bélgica.
GUITTON, J.: *La Pensée et la guerre.* 228 págs. Bruges, 1969. 14 X 21,5 cm. 210 Fr. B.
* Ediciones Sígueme. Apartado 332. Salamanca.
ETCHEVERRY, A.: *El hombre en el mundo. El conocimiento humano y su valor.* 352 págs. Salamanca, 1969. 13 X 21 cm.
* Edizioni di Ethica. Via Zanchini, 24. Forlì. Italia.
BLAMDINO, G., HÄRING, B., ETC.: *Una discussione su l'etica della felicità.* 102 págs. Bologna, 1968. 15 X 21 cm. 600 liras.
* Ed. Edowed Privat. 14, rue des Arts. Toulouse. Francia.
LAIN ENTRALGO, ZUBIRI, ETC.: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine.* 238 págs. Toulouse, 1968. 24 X 15.7 cm. 22 Fr. Fr.
* Ed. Remo Sandron. Via Luigi Farini. 10. 50.121. Firenze. Italia.
ROSSELLI, R.: *Compendio di Logica.* 73 págs. Firenze, 1968. 16 X 22.5 cm.
* Ed. Fax. Zurbano, 80. Madrid-3.
SIMÓN, IVES, R.: *La tradición de la ley natural.* 213 págs. Madrid, 1968. 20 X 14 cm. 140 ptas.
* Franz Steiner Verlag. GMBA. Wiesbaden. Alemania.
STUDIA LEIBNIZIANA: Supplementa I: *Metaphysik- Monadenlehre.* 298 págs. Wiesbaden. 1968. 16 X 23 cm. 38,40 DM.
* Félix Meiner Verlag. 2.000 Hamburg 36. Hohe Bleichen 16. Alemania.
HEGEL, G. W. F.: *Gesalnmente Werke. Jenaer Kritischen Schrifte.* VIII y 622 págs. Hamburgo, 1969. 18,5 X 27,5 cm.
* G. Giappichelli. Editore. Via Vasco. 2. Torino. Italia.
DEREGIBUS, A.: *La metafisica critica di Octave Hamelin.* 316 págs. Torino, 1968. 25 X 17,5 cm. 3.800 liras.
* Ed Gredos. Sánchez Pacheco, 83. Madrid-2.
WHITEHEAD, A. N.: *El concepto de naturaleza.* 228 págs. Madrid, 1968. 20 X 13 cm.
* Ed. Herder. Provenza, 388. Barcelona-18.
GRISON, M.: *Teología natural o Teodicea.* 256 págs. Barcelona, 1968. 14 X 21,5 cm. 160 ptas.
HEGENBERG, L.: *Introducción a la filosofía de la ciencia.* 304 págs. Barcelona. 1969. 12 X 20 cm. 200 ptas.
HOCHHEIMER, W.: *La psicoterapia de C. G. Jung.* 178 págs. Barcelona, 1968. 12 X 20 cm. 125 ptas.
MONDEN, L.: *Conciencia, libre albedrío, pecado.* 198 págs. Barcelona, 1968. 14 X 21.5 cm. 140 ptas.
NUEVO TESTAMENTO. Versión ecuménica, dirigida por el P. S. de Ausejo, OFM., cap. 380 págs. Barcelona, 1968. 16 X 10,5 cm.
VERNEAUX, R.: *Historia de la filosofía moderna.* 240 págs. Barcelona: 1968. 14 X 21.5 cm. 160 ptas.
VERNEAUX, R. *Introducción general y lógica.* 182 págs. Barcelona, 1968. 14 X 21.5 cm. 110 ptas.
KRIEKEMANS, A.: *Pedagogía general.* Barcelona, 1968. 16 X 24 cm. 460 ptas.
* Instituto de Filosofía. Univ. Nac. del Litoral. Rosario. Rep. Argentina.
VASCONI, R.: *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial.* 66 págs. Rosario, 1967. 16 X 23 cm.
* Libreria Ed. Salesiana. Via Marsala, 40. Roma. Italia.
MUZIO, G.: *Per un nuovo Spiritualismo cristiano.* 80 págs. Roma. 1968. 17 X 24.5 cm. 400 liras.
* Liviana Editrice. Padova. Via S. Biagio. 18. 35.100. Padova. Italia.
CORTESE, A.: *Del Principio di Creazione o del Significato.* 156 págs. Padova, 1967. 22 X 14,5 cm. 2.200 liras.
* Luigi Lofredo Editore. S. Biagio dei Librai, 2. 80.138. Napoli. Italia.
REALE, G.: *Aristotele. La Metafisica.* Traduzione. Introduzione, Commento a cura di G. R. Vol. I. 638 págs. Vol. II. 536 págs. Napoli, 1968. 23 X 14.5 cm. 12.000 liras.
* Ed. Marimar. Avda. Santa Fe. 2.083. Buenos Aires. Rep. Argentina.
RAURICH, H.: *Notas para la actualidad de Hegel y Marx.* 152 págs. Buenos Aires, 1968. 12 X 20 cm.
* Casa Ed. D. C. Marzorati. Via Pietro Martineti, 6, 20147. Milano. Italia.
CAPONOGRI, R., CARAMELLA, S., ETC.: *Michele, F. Sciacca in occasione del 3.º anno de catedra universitaria* (1936-68). 334 págs. Milano, 1968. 14,5 X 21,5 cm. 3.600 liras.
* Ed. Universidad de Navarra. Pamplona.
GOLBERT, J. G.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas.* 342 págs. Pamplona, 1968. 14 X 21.5 cm.
* Ed. Nauwelaerts. 2, Place Mgr. Ladeuze. Louvain. Bélgica.
SERVAIS, FR.: *Eléments de Philosophie Thomiste. Introduction générale.* 72 págs. Louvain, 1968. 15,5 X 24.5 cm. 95 Fr. B.
SMET, A. I.: *Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire sur les météores d'Aristote.* Trad. de G. de Moerbeke. 526 págs. Louvain, 1968. 16 X 25 cm. 1.400 Fr. B.
TROISPONTAINES, R.: *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.* 2 vol. 416 y 506 págs. Louvain, 1968. 24 X 15,5 cm. 670 Fr. B.
* Philosophical Library. 15. East. 40 Street. New York. N. Y. 10.016. USA.
AFNAN, R.: *Zoroester's Influence in Anaxagoras, the Greek Tragedians and Socrates.* 162 págs. New Yok, 1969. 13 X 21 cm. 5 Dól.
JOHNSTON, F. S.: *The Logic of Relationship.* 110 págs. New York, 1969. 13 X 21 cm. 4 Dól.
KRAUS, J. L.: *John Locke: empiricist, atomist, conceptualist and agnostic.* 202 págs. New York, 1969. 14 X 21.5 cm. 4,95 Dól.
LYMAN, F. C.: *The Posture of Contemplation.* 124 págs. New York, 1969. 14 X 21.5 cm. 3.95 Dól.
* Marzorati Editore. Via Piero Martinetti, 6. 20.147. Milano. Italia.

FEMIANO, S.: *La Metafisica di Tommaso Campanella*. 516 págs. Milano, 1968. 15 × 23 cm. 6.000 liras.
* Porto y Cía., Editores. Santiago de Compostela. La Coruña.

GÓMEZ MORIANA, A.: *Derecho de resistencia y tiranicidio*. Estudio de una temática en las comedias de Lope de Vega. 130 págs. Santiago de Compostela, 1968. 12 × 19 cm.
* Publicazioni dell'Istituto de Filosofia. Fac., di magistero della Univ. di Genova.

ROGGERONE, G. A.: *La via nuova di Lequier*. 222 págs. Marzorati, Milano, 1968. 15 × 24 cm. 2.600 liras.
* Rascher Verlag. Zurich. Suiza.

JUNG, C. G.: *Seelenprobleme der Gegenwart*. 324 págs. Zurich, 1969. 13,5 × 20,5 cm. 14,80 Fr. S.

WICKES, F. G.: *Analyse der Kindesseele*. 272 págs. Zurich, 1969. 13,5 × 20,5 cm. 14,50 Fr. S.
* Univ. de Santiago de Compostela. Plaza de la Univ. Fac. de Derecho. Santiago.

LAMSDORFF GALAGANE, V.: *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual*. 166 págs. Santiago de Compostela, 1969. 12 × 18,5 cm.
* Verlag Karl Albert. Freiburg-München. Alemania.

GUEREÑU, E. DE: *Das Gottesbild des Jungen Hegel*. 120 págs. München, 1969. 14 × 21,5 cm.

SCANNONE, J. C.: *Sein und Incarnation. Zum ontologischen Hintergrund der frühschriften M. Blondels*. 254 págs. München, 1968. 14 × 21,5 cm. 38 DM.
* Walter de Gruyter. Genthiner Strasse. 13. Berlin. 30.

LEHMANN, G.: *Beiträge zur Geschichte u. Interprétation der Philosophie Kants*. VIII. 427 págs. Berlin, 1969. 15 × 23 cm. 72 DM.

LENK, H.: *Kritik der Logischen Konstanten*. XXVIII y 688 págs. 15,5 × 23 cm. 96 DM.

SIMÓN, J.: *Sprache und Raum*. XVI y 327 págs. Berlin, 1969. 15,5 × 23 cm. 48 DM.
* Zanichelli. Ed. Via Irnerio. 34. C.' P. 227. Bologna. Italia.

BABOLIN, A.: *Romano Guardini, filosofo dell'Alterità. Realtà e persona*. 324 págs. Bologna, 1968. 14 × 21,5 cm. 3.800 liras.

MINISTERIO DE INFORMACION Y TURISMO
DELEGACION PROVINCIAL EN
Depositado a las 13 h horas del día 3
de Octubre de 1969
Conforme

PRECIO: **180** PTAS.